مؤلف

زاہد صدیق مغل


تقدیم

ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری

# اسلامی
# بینکاری و جمہوریت

## فکری پس منظر اور تنقیدی جائزہ

تالیف

زاھد صدیق مغل

مؤلف: زاہد صدیق مغل

تقدیم: ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری

اشاعت اول: جون ۲۰۱۲ء

قیمت: 200 روپے

پبلشر: مکتبہ وراثت، غزنی سٹریٹ، اردو بازار لاہور

0345-4325358, 0346-2425795

ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری کے نام
جن کا دستِ شفقت تلاش حق کی جستجو میں
میرا مشعلِ راہ بنا

# فہرست مضامین

# تقدیم: سرمایہ داری کے زوال کا دور

از

ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری

ہم آج جس دور سے گزر رہے ہیں یہ سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی کے زوال کا دور ہے۔ سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی اس انفرادیت، معاشرت اور ریاست کو کہتے ہیں جہاں حرص وحسد کی عقلیت کا غلبہ ہو۔ سرمایہ دار ہر وہ شخص ہے جو اپنے عمل کی توجیہہ فروغِ تصرف فی الارض میں تلاش کرتا ہے۔ سرمایہ دار کے لیے دولت مند ہونا ضروری نہیں، حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ دولت مند تھے لیکن وہ سرمایہ دار نہ تھے، اسی طرح سیٹھ ولی بھائی چھوٹانی (تحریکِ خلافت کی انتظامی کمیٹی کے صدر ۱۹۱۹ء۔۱۹۲۳ء) بھی دولت مند تھے لیکن وہ سرمایہ دار نہ تھے۔ سرمایہ دولت کا ظالمانہ استعمال ہے۔ جب دولت کے استعمال کا مقصد اس کی مقدار میں مسلسل اضافہ بن جاتا ہے تو دولت سرمایہ بن جاتی ہے۔ انہی معنوں میں سرمایہ حرص وحسد کی تجسیم (Concrete Form) ہے، اور سرمایہ دار حرص وحسد کا بندہ (عبد الدرہم و دینار) ہوتا ہے۔ وہ اس بات پر ایمان لے آتا ہے کہ دولت کا مناسب ترین اور درست استعمال اس کی مقدار میں مسلسل اضافہ ہی ہے۔ ہر وہ مزدور، کسان اور مفلس شخص جو اس سرمایہ دارانہ عقلیت کو قبول کرتا ہے ایک سرمایہ دار ہے، کیوں کہ اس نے اپنے نفس کو حرص وحسد کے شیطانوں کے سپرد کر دیا ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشرت معاشرہ کی اس تنظیم کو کہتے ہیں جہاں سرمایہ (یعنی حرص وحسد) کی عقلیت کی بنیاد پر اجتماعی فیصلے کیے جاتے ہیں۔ یہاں ہر معاشرتی ادارہ مارکیٹ (Market) کے تعقل کے ماتحت ہوتا چلا جاتا ہے۔ خاندان اپنے بچوں کو تعلیم اس لیے دلواتے ہیں کہ وہ زیادہ سے زیادہ سرمایہ جمع کرنے کے قابل ہوسکیں، شادی کے رشتوں کا معیار صلہ رحمی کے بجائے لڑکی اور لڑکے نیز ان کے خاندان کی مالی حیثیت پر منتج ہو جاتا ہے۔ چنانچہ تمام اعمال کی قدر کا تعین زر کا بازار (Money Market) اور سرمایہ کا بازار (Capital Market) کرتے ہیں۔

سرمایہ دارانہ معاشرت کو سول سوسائٹی (Civil Society) کہتے ہیں۔ یہ مذہبی معاشرت کی ان معنوں میں رَد ہے کہ اعمال کی اقدار کا تعین (Determination) مذہبی نصوص اور احکام کی بنیاد پر نہیں کیا جاتا بلکہ اس بنیاد پر کیا جاتا ہے کہ وہ سرمایہ دارانہ بڑھوتری میں کتنا اضافہ کرتا ہے۔ سرمایہ دارانہ

معاشرے میں قدر (Value) کی غالب شکل قیمت (Price) کی صورت میں ہوتی ہے۔

سرمایہ دارانہ ریاست ریپبلک (Republic) ہوتی ہے۔ یہاں فیصلوں کے لیے اس عمومی اصول کو قبول کیا جاتا ہے کہ صرف وہ اجتماعی چیز جائز ہے جو Citizen کے تصرف فی الارض کو فروغ دینے کے لیے آلۂ کار کے طور پر استعمال کی جارہی ہے۔ اس کو Rousseau نے General will کہا تھا اور کہا تھا کہ اکثریت کی رائے دہی (Will of All) کو اس General will کی تردید کرنے کی کبھی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ آج Citizen کی الوہیّت کے فروغ کے اس اصول کو Human Rights سے متعلق وہ دفعات فراہم کرتی ہیں جو ہر ریپبلکن دستور کی Preambles میں لازماً شامل کی جاتی ہیں۔

سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی کے غلبہ کی ابتدا پندرہویں اور سولہویں صدی میں ہوئی جب چند یورپی شہری ریاستوں میں معاصی کے فروغ اور ان کے علمی جواز کے نتیجے میں یہ نظام غالب آگیا۔ یورپی اقوام کے استعمار اور ریاستی دہشت گردی (بالخصوص امریکا میں جہاں دوصدیوں میں آٹھ کروڑ مقامی باشندے Red Indians قتل کیے گئے) کے زیر اثر اس نظام زندگی نے ترقی کی اور انیسویں صدی کے آخر تک تقریباً پوری دنیا پر اس نظام نے ریاستی غلبہ حاصل کرلیا (البتہ انفرادیت اور معاشرت کی سطح پر اس نظام کو کبھی عالمی غلبہ حاصل نہیں ہوا)۔ بیسویں صدی اس نظام کے زوال کی پہلی صدی ہے اور موجودہ دور میں یہ نظام مختلف النوع بحرانوں سے دوچار ہے۔

عرفانِ ذات کے ضمن میں سب سے اہم ترین بحران عقلیت کا ہے، وہ عقلیت جو سرمایہ دارانہ غلبہ کے دور میں فروغ پائی (یعنی ماڈرن ازم) آج عقلاً مہمل ثابت کردی گئی ہے۔ جس فکری تحریک نے یہ کام کیا اس کو پوسٹ ماڈرن ازم (Post Modrenism) کہتے ہیں اور اس کے کلیدی مفکرین Foucault, Derrida, Deluze, Lyotard, Rorty ہیں۔ ان مفکرین نے ثابت کردیا کہ سرمایہ دارانہ کلیدی تصورات بالخصوص آزادی (Freedom) اور ترقی (Progress) مہمل اور ناقابلِ حصول ہیں۔ اس نظام میں انفرادیت لازماً انتشار (Fragmentation) کا شکار ہوتی ہے اور اعمال کی معنویت کی جستجو محض لغوی کھیل (Language Game) ہے۔ کسی انفرادی یا معاشرتی عمل میں عقیدے کی کوئی توجیہہ بیان نہیں کی جاسکتی اور سرمایہ دارانہ انفرادیت لازماً تحلیل (Deconstruction) کا شکار رہتی ہے۔ دوئم یہ کہ سرمایہ دارانہ نظام نے جن معاشرتی اداروں کا سہارا لے کر اپنی معاشرتی صف بندی کی تھی وہ سب انحطاط پذیر ہیں، سرمایہ دارانہ مارکیٹ اجارہ داری کا شکار ہے اور مسابقتی عمل نیست و نابود ہوگیا ہے۔

اس کے نتیجے میں سرمایہ دارانہ Market کی کارکردگی سے Efficient اور Equitable نتائج برآمد نہیں ہوتے، قیمت کے تعین کا کوئی معروضی (Objective) پیمانہ موجود نہیں۔ لہٰذا زر (Financial) اور اشیاء (Commodity) کے بازاروں کی کارکردگی میں عدم استحکام (Disequilibrium) دائمی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ اور دو ہزار سات (2007) سے شروع ہونے والا بحران کسی صورت قابو میں آتا نظر نہیں آ رہا۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ غلبے کے دور میں جو واحد اجتماعیت قائم ہوئی تھی وہ طبقہ (Class) کی اجتماعیت تھی، بیشتر سرمایہ دارانہ معاشروں میں مزدور سرمایہ دارانہ خطوط پر منظم ہو گئے تھے اور مزدوروں کی طبقاتی تنظیمیں (Trade Unions and Social Democratic Parties) سرمایہ دارانہ عدل کے فروغ کے لیے جدوجہد کرتی تھیں۔ اس جدوجہد کی نظاماتی اہمیت کا ادراک سب سے واضح طور پر Keynes اور Boltow کی فکر میں ملتا ہے۔ آج سرمایہ دارانہ عمل کے فروغ کے نتیجے میں یہ طبقاتی تنظیمیں سرمایہ دارانہ ریاست سے اس طرح منسلک ہو گئی ہیں کہ سرمایہ دارانہ عدل کی جدوجہد ناممکن ہو گئی ہے۔ اور یہ ایسے وقت میں ہوا ہے جب یورپ امریکا میں آبادی کا ایک بہت بڑا حصہ (طالب علم، بے روزگار، پینشن یافتہ افراد) سرمایہ دارانہ پیداواری اور تجارتی عمل سے بے دخل کر دیا گیا ہے۔

مزدور تحریک کی جگہ ان New Social Movements مثلاً حقوق نسواں کی تحریک، اغلام بازوں کی تحریک (جس کا سب سے بڑا پشت پناہ آج صدر اوباما ہے) اور ماحولیاتی تحریک نے لے لی ہے جو محض کھیل تماشا ہیں اور سرمایہ داری کی ترتیب نو کی ضمن میں کوئی اہم کردار ادا نہیں کر سکتیں۔

سرمایہ دارانہ ریاستی انحطاط کا تیسرا اہم مظہر جمہوری نظام کی شکست و ریخت ہے۔ میڈیا پر سرمایہ دارانہ غلبے کے نتیجہ میں آراء کی تشکیل کا عمل عوامی نہیں رہا۔ لوگوں کی رائے میڈیا سازی (Media Crafted) کا شکار ہو گئی ہے اور جمہوری عمل تفریح (Entertainment) کا ذریعہ بن گیا ہے۔ نمائندگی (Representation) صرف سرمایہ کی ہے۔ یورپ میں کئی دہائیوں سے انتخابات میں ووٹرز کی شرکت مستقل کم ہو رہی ہے اور ۱۹۴۶ء کے بعد سے کسی امریکی صدر کو عوام کے اکثریت کے ووٹوں سے منتخب نہیں کیا گیا۔ کوئی ووٹ کیوں دے جب کہ میڈیا کئی ہفتے پہلے ہی انتخاب کا نتیجہ بتا دیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ آج کوئی یورپی سیاسی فلسفی جمہوریت کے حق میں دلیلیں دیتا ہوا نظر نہیں آتا۔ Habermas جو آج کل ماڈرنسٹ سرمایہ دارانہ علمیت کا سب سے بڑا وکیل ہے نوحہ کناں ہے کہ مکالمتی عمل (Communicative Action) اتنا مسخ (Distort) ہو گیا ہے کہ Dialogue پر مبنی جمہوریت ناپید ہوتی جا رہی ہے۔ Alian Badiou کہتا ہے کہ آج جمہوری عمل وہ زنجیر ہے

جس سے عوام کے گھوڑے کو سرمایہ داری کے اصطبل میں باندھا جاتا ہے۔

چوتھی اہم بات یہ کہ سرمایہ دارانہ سرخیل ریاستیں پیہم عسکری شکستیں کھا رہی ہیں۔ امریکا ناکام ہو کر عراق سے بھاگ گیا اور مزید ذلیل ہو کر افغانستان سے بھاگنے کی تیاری میں مصروف ہے۔ لاطینی امریکا میں بلویا، اکواڈور، وینزویلا اور کیوبا اس کی سیاسی گرفت کو تاراج کر چکے ہیں۔ آج چند سو اوغر (Ughar) مجاہدین نے گانز و صوبے کے ایک بڑے علاقے سے چینی استعمار کو بے دخل کر دیا گیا ہے اور سنکیانگ میں بھی پیش رفت حوصلہ افزا ہے ان حالات میں چین کسی دوسرے ملک میں عسکری کارروائی کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔

سرمایہ دارانہ نظام کے مسلسل اور ہمہ پہلو زوال سے آج انکار ممکن نہیں رہا لیکن سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی کے متبادل کے خدوخال ابھی واضح نہیں۔ ان معنوں میں ہم ایسے دور میں رہ رہے ہیں جس کی تیسری اور چوتھی صدی عیسوی میں مماثلت ہے۔ اس دور میں رومی انفرادیت معاشرت اور سلطنت تحلیل ہو رہی تھی لیکن یہ واضح نہیں تھا کہ نظام زندگی کی ترتیب نو کن خطوط پر ہوگی۔ اس دور میں رومی نظام زندگی کا اختتام Chronic حیثیت اختیار کر گیا تھا آج کی New Political Sociology موجودہ دور کو Liminal اور Transitional گردانتی ہے۔ Baudrillard اقرار کرتا ہے کہ سرمایہ دارانہ اقلیت کی گرفت انفرادیت، معاشرت اور ریاست پر کمزور پڑتی جا رہی ہے اور غیر سرمایہ دارانہ انفرادیت معاشرت اور ریاست قائم ہو رہی ہے۔ سرمایہ دارانہ عقلیت کا دائرہ اختیار محدود ہو رہا ہے اور سرمایہ دارانہ انفرادیت معاشرت اور ریاست کے اندر سے غیر سرمایہ دارانہ انفرادیت، معاشرت اور ریاست اُبھر رہی ہے۔ Deluze کہتا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام زندگی Implode ہو رہا ہے لیکن کیا یہ Implosion ہے یہ محض ایک Complexification ہے؟

دیکھیے اس بحر کی تہہ سے اُچھلتا ہے کیا
گنبدِ نیلو فری رنگ بدلتا ہے کیا

## اسلامی تجدد و ترمیمیت پسندی:

مسلم دنیا پر سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی بزورِ شمشیر مسلط کیا گیا اور ہمارا ابتدائی ردِ عمل عسکری جدوجہد ہی کا تھا۔ برصغیر میں اس عسکری جدوجہد کے انتشار کے بعد جمعیت علماء ہند ۱۹۲۰ء میں قائم ہوئی، اور اس سے قبل اور بعد سے علماء کے سوادِ اعظم نے سرمایہ دارانہ نظام زندگی کے بارے میں ایک مصالحانہ رویہ اختیار کیا۔ اس رویے کے دو اظہار تھے، ایک رویہ برأت اور انخلا کا تھا۔ چنانچہ علماء اور صوفیاء نے ایسے دائرہ عمل تلاش کیے جہاں اسلامی انفرادیت اور معاشرت فروغ پا سکے اور اسلامی علمیت کا تحفظ کیا جا سکے،

اس ضمن میں سب اہم اجتہاد مدارس کا ملک گیر قیام اور انصرام تھا اور یہ کارنامہ علماء بریلی اور علماء دیو بند نے بخوبی انجام دیا۔ دوسرا رویہ دُخول (Penetration) کا تھا اور اس کا اظہار تحریک خلافت اور جمعیت علماء ہند کی دستوری جدو جہد ہے۔ اس رویے کے ذریعے سرمایہ دارانہ نظام حیات کے اُصول اور ترتیب کے اندر وہ گنجائش تلاش کی گئی جس کے ذریعے اسلامی انفرادیت، معاشرت اور اقتدار کو مستحکم کیا جاسکے۔ اس رویے کو Islamic Revionism کہا جاسکتا ہے۔ Islamic Revisionist رویہ سرمایہ داری کو ایک نظامِ زندگی تسلیم نہیں کرتا (وہ اسلام کو بھی ایک نظام نہیں گردانتا) بلکہ جدا جدا سرمایہ دارانہ اعمال کو نصوص صحیحہ کی بنیاد پر پرکھتا ہے اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ان اعمال میں کس نوعیت کی ترمیم اور تبدیلی کے ذریعہ ان کو تعلیمات شرعیہ کے مطابق بنایا جاسکتا ہے۔

واضح رہے کہ Islamic Revisionist اور Islamic Modernist رویے میں بنیادی فرق ہے۔ Islamic Modernist مثلاً علامہ اقبال کی تشکیل جدید الٰہیات اسلامی (Reconstruction of Religious Thought in Islam) احکام شریعت کو سرمایہ دارانہ عقلیت کے پیمانہ پر جانچتے ہیں اور ان احکامات میں ترمیم کرکے ان کو سرمایہ دارانہ عقلیت کے مطابق بناتے ہیں۔ یہ Islamic Revisionism کے بالکل برعکس عمل ہے، Islamic Revisionism اسلام کی سرمایہ کاری ہے۔ Islamic Modernism اور Islamic Revisionism میں مماثلت یہ ہے کہ دونوں رویے سرمایہ دارانہ نظام زندگی سے کسی تصادم کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اس سے مصالحت کے قائل ہیں۔ ابتداءً تصادم سے گریز کا یہ رویہ سیاسی میدان میں ظاہر ہوا اور جمہوریت اور دستوریت کی اسلامی کاری پر Islamic Revisionist جماعتوں نے پورا زور صرف کیا۔ ۱۹۷۰ء کے بعد سے سعودی عرب کی سرپرستی میں سرمایہ دارانہ معیشت کی اسلامی کاری کی مہم جاری ہے اور اس مہم کی حکومتی سرپرستی کے نتیجے میں پوری دنیا میں اسلامی بینک اور اسلامی سرمایہ دارانہ ادارے قائم ہوگئے ہیں۔

زاہد صدیق مغل صاحب کے ان مضامین میں اسلامی جمہوریت اور اسلامی بینکاری کے ان تجربات کا علمی بنیادوں پر جائزہ لیا گیا ہے۔ آپ کا بنیادی استدلال یہ ہے کہ اس طریقہ سے اسلامی انفرادیت، معاشرت اور اسلامی نظام اقتدار استوار نہیں ہوتا بلکہ عملاً Islamic Revisionism اور Islamic Modernism سے ایک ہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے اور وہ ہے سرمایہ دارانہ نظام زندگی میں اسلامی شخصیت، معاشرت اور اقتدار کا مغلوب ادغام (Subordinate Subsumption)

اسلامی بینکاری اور اسلامی جمہوریت کو فروغ دے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خیر القرون کے دور کی طرف مراجعت ناممکن ہے کیوں کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور یہاں تک کہ خلیفہ عبدالحمید ثانی کے دور تک قائم رہنے والی ایک ہزار سالہ اسلامی معاشرت اور ریاست میں نہ کوئی اسلامی بینک موجود تھا اور نہ اسلامی مقننہ۔ Islamic Revisionism حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کی طرف مراجعت اور غلبہ دین کو ناممکن سمجھتی ہے۔ وہ جہاد سے پہلو تہی برتتی اور سرمایہ دارانہ استعمار کے ہاتھوں ہم نے جو انیسویں صدی میں شکست کھائی اس کو دائمی تصور کرتی ہے، وہ سرمایہ دارانہ نظام کے انہدام کی قائل نہیں بلکہ سرمایہ دارانہ نظام میں شمولیت کے ذریعہ اس سے مستفید ہونے کی قائل ہے۔ اس کے اکابرین کو اندازہ نہیں کہ امت کے تشخص کو اس رویے کے اختیار کرنے سے کتنا عظیم نقصان ہو رہا ہے۔

ہمارا المیہ یہ ہے کہ مسلم زعماء سرمایہ دارانہ نظام اتی زوال سے واقف نہیں۔ وہ انیسویں صدی کے باسی ہیں جب سرمایہ دارانہ نظام ماڈرن تھا اور اس کی مؤثر مخالفت مشکل نظر آتی تھی اس کے باوجود مجاہدین اسلام نے جہاد سے پہلو تہی اختیار نہیں کی۔ آج جب سرمایہ دارانہ نظام زندگی شکست وریخت کا شکار ہے اور مجاہدین اسلام نے اسے پے در پے شکستوں سے دوچار کیا ہوا ہے تو ایک مصالحتی حکمت عملی کم ہمتی اور نادانش مندی کے علاوہ اور کیا ہے؟ عملاً اسلامی بینک اور اسلامی جمہوریت کے داعی مجاہدین کے مخالف اور سرمایہ دارانہ غلبے اور استحکام کے آلہ کار ہیں، یہ غلبہ دین کی راہ میں اہم رکاوٹیں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی نظام زندگی کی تسخیر بالآخر جہاد و قتال کی کامیابی پر منحصر ہے، محض کسی علمی دعوتی یا روحانی پیش رفت سے یہ کام انجام سر نہیں دیا جا سکتا۔ اگر Visigoths, Vandals اور Viking رومی سلطنت کو پے در پے شکستوں سے ہم کنار کر کے نئے نظام اقتدار کے قیام کے لیے گنجائش فراہم نہ کرتے تو عیسائی نظام حیات کا غلبہ ناممکن تھا۔ یہ بات تفصیل کے ساتھ Oswald Spengles نے اپنے مقالات میں ثابت کی ہے۔ یورپی عوام کی اکثریت نے عیسائی نظام زندگی رومن اقتدار کے خاتمے کے تقریباً ڈیڑھ سو سال بعد اختیار کیا۔

یہ بات اچھی طرح سمجھ لینے کی ہے کہ اگر سرمایہ دارانہ نظام زندگی کو پے در پے عسکری شکستیں نہ دی گئیں اور پیہم علاقائی فتوحات کے ذریعے اس کے نظام اقتدار کو بے دخل اور منتشر نہ کیا گیا تو ہم اسلام کاری کے عمل سے کبھی آگے نہ بڑھ سکیں گے۔ تمام علمی، روحانی اور دعوتی کام سرمایہ دارانہ نظام زندگی میں سموتا چلا جائے گا اور غلبۂ دین کی جدوجہد تو درکنار اس کا تصور بھی معدوم ہو جائے گا۔

نظام زندگی علمی اور روحانی پیش رفت کے ذریعے غالب نہیں آتے، وہ جہاد اور قتال کے ذریعے غالب آتے ہیں (جیسا کہ فتح مکہ کے بعد اسلام کے غلبے کا راستہ ہموار ہوا اور لوگ جوق در جوق داخل

اسلام ہوئے ) کیوں کہ جہاد و قتال وہ مفتوحہ علاقہ جات فراہم کرتے ہیں جہاں نیا غالب نظامِ زندگی بتدریج مرتب کیا جاسکے (اور یہ بات تقریباً دنیا کے ہر نظامِ زندگی کے غلبے کی کہانی سے ثابت ہوتی ہے)۔ یہ ہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی سنت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور سے لے کر سلطان معظم خلیفہ عبدالحمید ثانی کے دور تک اسلامی ریاستیں مسلسل جہاد کرتی رہیں اور انہی عسکری فتوحات نے ترتیب فقہ اور کلام، اُصول اور تصوف کے مواقع فراہم کیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سرایا اور غزاوات کا آغاز سن ایک ہجری میں شروع کر دیا تھا جبکہ اسلامی علوم کی تدوین کئی سال بعد ممکن ہو سکی۔

جہاد کی اس ناگزیر اولیت کے شعور و احساس نے حضرت زبیر و سیدنا حسین بن علی رضی اللہ عنہما کو یزید کے خلاف خروج عمومی برپا کرنے کے لیے تیار کیا۔ یہ حضرات اچھی طرح سمجھ چکے تھے کہ ملوکیت کے نتیجے میں اگر ایک سیکولر مملکت قائم اور مستحکم ہوگئی تو ایرانی اور بازنطینی نظامِ زندگی بے دخل نہ کیا جاسکے گا اور اسلامی نظامِ زندگی کا تحفظ اور غلبہ ناممکن ہو جائے گا۔ لہٰذا

باندھ کر سر سے کفن ہاتھ میں لے کر تلوار
ساتھ میں اپنے لیے صرف بہتر انصار
دشت پُر ہول میں گھر بار لُٹا کر اپنا
عصمتِ دیں کے لیے سر بھی کٹا کر اپنا
اپنے کردار میں قرآن کے معنی ٹھہرے
دین کے جن کا نبی بانی ثانی ٹھہرے

امامِ عالی مقام رضی اللہ عنہ خلیفہ اول حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے سچے پیروکار اور مرید تھے (اپنے ایک صاحب زادے کا نام بھی ابو بکر رکھا)۔ سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ نے بھی جہاد اور قتال کی اولیت کو تسلیم کیا، اسی لیے خلیفہ بنتے ہی جیش اسامہ رضی اللہ عنہ روانہ فرمایا اور اپنے مبارک دورِ حکومت میں مستقل جہاد کرتے رہے۔ ضرُورت اس بات کی ہے کہ ملک کی تمام اسلامی قوتیں جہاد کی ضرورت کو تسلیم کر کے ملک میں جاری تمام روحانی، علمی، اصلاحی اور دعوتی کام کو عملِ جہاد سے مربوط اور منسلک کریں۔

سرمایہ دارانہ نظام اپنے دورِ انحطاط میں ایک عرصے سے داخل ہو چکا ہے اور مدت سے شکست و ریخت کا شکار ہے، چنانچہ آج اسلام کاری کی بھلا کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے؟ آج اسلامی قوتوں کو مجاہدینِ اسلام کی عسکری پیش رفت کے نتیجے میں جو مواقع میسر نظر آرہے ہیں، ان سے فائدہ اٹھا کر تحفظِ دین اور غلبۂ دین کی ایک تطبیقی حکمتِ عملی مرتب کرنا چاہیے۔

# تعارف کتاب

زیرِ نظر کتاب راقم الحروف کے متفرق مضامین کا مجموعہ ہے، قارئین کرام کی خواہش پر ان مضامین کو کتابی شکل میں پیش کیا جارہا ہے۔ یہ مضامین ماہنامہ ساحل (کراچی)، محدّث (لاہور) اور الشریعہ (گوجرانوالہ) کے مختلف شماروں میں چھپ کر منظر عام پر آئے۔ کیونکہ یہ تمام مضامین علیحدہ علیحدہ تحریر کیے گئے تھے، لہٰذا چند مقامات پر تکرارِ مضامین ضرور محسوس ہوگی، مگر راقم پر امید ہے کہ انشاءاللہ یہ تکرار تحصیلِ حاصل کے بجائے تصریفِ حقائق کا باعث بنے گی۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے مخصوص مسائل کے پیش نظر اجتماعی زندگی میں احیائے اسلام کی فکری و عملی جدوجہد کو تین عمومی عنوانات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

## ۱) اسلامی معاشیات:

اس جدوجہد کا مقصد لبرل سرمایہ دارانہ (مارکیٹ اکانومی) کے اندر اسلام کی معاشی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی کوشش کرنا ہے۔

## ۲) اسلامی جمہوریت:

اس کا مقصد جمہوری ریاستی نظم کے اندر اسلام کی سیاسی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کے امکانات پیدا کرنا ہے۔

## ۳) اسلامی سائنس:

اس فکری دائرہ کار کا تعلق اسلامی تعلیمات کے اندر موجودہ (طبعی و عمرانی) سائنسی علوم کا جواز فراہم کرنا رہا ہے۔

زیرِ نظر کتاب کے مضامین میں اسلامی معاشیات و جمہوریت کے فکری تناظر، مجوزین کے دلائل اور ان کے مضمرات پر بحث کی گئی ہے۔ اس مناسبت سے کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ حصہ اول میں اسلامی معاشیات و بینکاری جبکہ حصہ دوئم میں اسلامی جمہوریت پر مشتمل مضامین شامل کیے گئے ہیں۔ ہر حصے کی ابتدا میں ایک عمومی تعارف بھی شامل کیا گیا ہے، جس کی روشنی میں مضامین کی تفہیم نسبتاً آسان ہوجائے گی۔

اس کتاب کا مقصد کسی عالمِ دین کی تجہیل و تضحیک یا کسی کے خلوص پر شک کرنا ہرگز نہیں، بلکہ راقم

الحروف کے خیال میں اسلامی بینکاری و جمہوریت سے منسلک تمام حضرات خلوص دل کے ساتھ اسے خدمت اسلام سمجھتے ہیں اور ان کی غلطی اجتہادی خطا سے زیادہ اور کچھ نہیں۔۔۔ واللہ اعلم بالصواب۔

یہ مضامین 'شاید کہ تیرے دل میں اتر جائے مری بات' کے جذبے کے تحت لکھے گئے ہیں۔ اگر اہلِ علم محسوس کریں کہ اس میں جس رائے کا اظہار کیا گیا ہے وہ صائب نہیں تو ہمیں ہماری غلطی پر مطلع کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمیں حقیقت حال سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے۔

## تعارف حصہ اول: اسلامی بینکاری: غلط سوال کا غلط جواب

مروجہ سودی بینکاری کو 'مسلمان بنانے' کی مہم پچھلی دو دہائیوں سے اپنے عروج پر ہے اور نہ صرف یہ کہ مجوزینِ اسلامی بینکاری بلکہ ان کے ناقدین کی ایک اکثریت نے بھی یہ فرض کرلیا ہے کہ اس مہم کے ذریعے نظامِ بینکاری کو کسی نہ کسی درجے (زیادہ یا کم کے اختلاف کے ساتھ) اسلامی بنا ہی لیا گیا ہے۔ اگر اصولاً یہ مقدمات درست مان لیے جائیں کہ:

(۱) اپنے مقاصد اور طریقۂ کار (procedure) دونوں اعتبارات سے بینک کی اسلام کاری ممکن ہے نیز

(۲) اسلامی بینکاری درست سمت میں رواں دواں ہے تو ان کے منطقی لازمے کے طور پر جو بحث ابھرے گی وہ اس نظام میں 'مزید اصلاح' کی کوشش کرنے ہی کی ہوگی نہ کہ اس جدوجہد کو 'لا حاصل قرار دیکر ترک' کردینے کی۔ چنانچہ اسلامی بینکاری کی اسلامیت کے ضمن میں مجوزین اور ناقدین کی ایک اکثریت کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ نہیں کہ بینکاری اصولاً اسلامی ہو ہی نہیں سکتی بلکہ یہ رہی ہے کہ 'مروجہ' اسلامی بینکاری 'کتنی اسلامی' ہے، مجوزین کے نزدیک مروجہ اسلامی بینکاری میں موجود 'اسلامیت کی مقدار' اس نظام کو اسلامی کہنے کے لیے بہت کافی ہے، جبکہ ناقدین کے خیال میں مروجہ نظام میں ابھی تک 'مطلوبہ اسلامیت' پیدا نہیں کی جاسکی۔ گویا ناقدین بھی اس مفروضے کو قبول کرتے ہیں کہ جو کچھ بھی خرابی ہے وہ 'مروجہ' اسلامی بینکاری میں ہے لہٰذا کوئی ایسی 'غیر مروجہ' اسلامی بینکاری بھی ممکن ہے جو ان خرابیوں سے پاک ہوگی۔ مجوزین اور ناقدین اسلامی بینکاری کی ایک اکثریت کے درمیان یہ قدرِ مشترک اس لیے پائی جاتی ہے کیونکہ دونوں گروہ درج بالا مفروضہ مقدمات کو قبول کرتے ہیں۔

اس کے برخلاف ناقدین کا دوسرا گروہ وہ ہے جس کے خیال میں بینکاری اپنے مقاصد اور عمل دونوں لحاظ سے غیر اسلامی شے ہے اور اس کی اسلامیت ناممکن ہے۔ چونکہ اس گروہ اور مجوزین کے مقدمات ہی میں بنیادی فرق ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان کوئی قدرِ مشترک نہیں اور دونوں کی بحث کا حاصل 'مروجہ اسلامی بینکاری کی اصلاح' نہیں بلکہ اس جدوجہد کی 'بقا و عدم' کا ہے، یعنی مجوزین کے نزدیک اسے جاری رہنا چاہیے جبکہ ناقدین کے خیال میں یہ جدوجہد احیائے اسلام کے لیے سمِ قاتل کی حیثیت رکھتی ہے لہٰذا

اسے لازماً ترک کرنا ہوگا۔ ناقدین اسلامی بینکاری کے دونوں گروہوں کا مجوزین سے اختلاف کرنے میں نوعیت اختلاف کا فرق درحقیقت اس بنا پر ہے کہ اسلامی بینکاری کا تنقیدی مطالعہ کرتے وقت تین سطحوں پر گفتگو کرنا ممکن ہے:

**ا۔ اسلامی وسودی بینکاری کا تطبیقی جائزہ:**

یعنی یہ سمجھنے کی کوشش کرنا کہ آیا اسلامی بینک اور سودی بینکوں کے مقاصد میں کیسا تعلق ہے، کیا یہ دونوں کسی ایک ہی نظامِ زندگی (سرمایہ داری) کے مقاصد حاصل کرنے کے دو مختلف وسائل ہیں یا ان کے مقاصد میں کوئی تفریق موجود ہے۔ اس بحث میں اسلامی بینکاری کو جزوی طور پر نہیں بلکہ ایک بڑے نظامِ زندگی کے ایک پرزے کے طور پر جانچ کر یہ دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ آیا اس طریقہ کار سے مقاصد الشریعہ کا حصول ممکن ہے بھی یا نہیں۔ گویا یہاں گفتگو کا محور 'جزو' نہیں بلکہ 'کل' ہوتا ہے۔

**۲۔ اسلامی بینکاری کے امکانات کا جائزہ:**

یعنی یہ تجزیہ کرنا کہ آیا موجودہ نظام بینکاری کو اسلامیانے کا کوئی طریقہ ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اس تجزیے میں یہ بحث کی جاتی ہے کہ بینکنگ اصلاً کیا ہے؟ کیا واقعی بینک ایک زری ثالث (financial intermediary) ہوتا ہے جیسا کہ مجوزین اسلامی بینکاری کا خیال ہے؟ اگر اس کی حقیقت اس کے علاوہ کچھ اور ہے تو کیا اسے اسلامی بنانا ممکن ہے؟

**۳۔ اسلامی بینکاری کے طریقہ کاروبار کا فقہی جائزہ:**

اس سطح پر جزواً جزواً یہ دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اسلامی بینک جو زری سروسز اور پراڈکٹس (Financial products and services) مہیا کر رہے ہیں وہ قواعدِ شریعہ کی شرائط پر پورا اترتی ہیں یا نہیں۔ اس تجزیے میں اسلامی اور مروجہ بینکاری نظام کا اس اعتبار سے تطبیقی موازنہ بھی کیا جاتا ہے کہ آیا واقعی اسلامی بینک موجودہ بینکاری نظام سے علیحدہ کوئی کام کر بھی رہے ہیں یا محض 'نئی بوتل میں پرانی شراب' والا معاملہ ہے۔ گویا یہاں بحث کا مرکزی نکتہ 'جزو' ہوتا ہے۔ ناقدین کی وہ اکثریت جو اپنے مقدمات میں مجوزین کے مماثل ہے درحقیقت پہلی دونوں سطحوں سے سہوِ نظر (by pass) کرتے ہوئے اپنی تنقید کی بنیاد اس تیسری سطح پر رکھتی ہے، گویا مجوزین اور ناقدین کی اس اکثریت کے درمیان قدرِ مشترک تنقید کی اول دونوں سطحوں کو نظر انداز کرنا ہے۔

زیرِ نظر کتاب میں اسلامی بینکاری بطور ایک 'کل' یعنی اس کے مقاصد کی شرعی حیثیت کا جائزہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ہم یہ واضح کرنے کی کوشش کریں گے کہ آیا اپنے مقاصد اور عمل کے اعتبار سے بینک کی اسلام کاری ممکن ہے یا نہیں؟ بینکنگ کو درست طور پر نہ سمجھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجوزین مسئلے کی

اصل حقیقت تک پہنچ نہ سکے اور اس ظاہر بینی کا نقصان یہ ہوا کہ سرمایہ داری کے سب سے بڑے ادارے یعنی بینک کو اسلامی لبادہ اوڑھا دیا گیا۔ چنانچہ اسلامی بینکاری پر تنقید کے درج بالا ڈھانچے کو سامنے رکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ مجوزین اسلامی بینکاری دوہری غلطی کے مرتکب ہو رہے ہیں:

☆ ایک طرف جب وہ احیائے اسلام کے لیے 'سودی بینکنگ کا متبادل کیا ہے' کا سوال اٹھا کر اس کا حل پیش کرنے کا بیڑا اٹھاتے ہیں تو اپنے مقاصد کے اعتبار سے ایک غلط سوال اٹھا کر اس کا جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں، یعنی وہ ایک ایسی شے کا متبادل فراہم کرنے کی کوشش میں مصروف ہیں جس کی طلب اسلامی معاشرے میں ہونی ہی نہیں چاہیے (مجوزین کا سوال کیونکر غلط ہے اس کی وضاحت پہلے تین مضامین میں کی گئی ہے)۔

☆ اور دوسری طرف اس متبادل دینے کی کوشش میں بھی وہ 'بینکنگ کیا ہے' کا ایک غلط جواب دے کر اپنی عمارت قائم کر لیتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں مجوزین کا سوال اور جواب دونوں ہی غلط ہیں (اس کی وضاحت اس حصے کے آخری مضمون میں پیش کی گئی ہے)۔

# اسلامی معاشیات و بینکاری
# یا
# سرمایہ داری کا اسلامی جواز

اربابِ فکرونظر پر خوب واضح ہے کہ پچھلی دو صدیوں کے دوران سرمایہ دارانہ نظام کے غلبے کے نتیجے میں اسلامی اصولوں کے مطابق زندگی گذارنے کے مواقع کم سے کم تر ہوتے چلے جا رہے ہیں۔ چونکہ معاش معاشرتی زندگی کا وہ شعبہ ہے جس سے ہر خاص و عام کو واسطہ پڑتا ہے لہٰذا اس کے تباہ کن اثرات سب سے زیادہ اسی شعبہ زندگی پر پڑے ہیں۔ نیز چونکہ سرمایہ داری کا اصل مقصد ومحور صرف معاش ہی معاش ہے، لہٰذا موجودہ دور میں معاشی مسائل ہی نے سب سے زیادہ اہمیت اختیار کر لی ہے اور زندگی کے ہر مسئلے کو 'معاد' کے بجائے 'معاش' کے نقطہ نگاہ سے دیکھے جانے کی روش عام ہونے لگی ہے اور اسی روش کے عام ہونے سے سرمایہ داری معاشروں پر غالب آ آتی ہے۔ مثلاً سود کے مسئلے کو لیجئے، اس کے حق میں جتنی بھی عقلی توجیہات پیش کی جاتی ہیں انکا لب لباب یہی تو ہے کہ یہ ترقی یعنی معاش کی بڑھوتری کا ضامن ہے۔ لیکن معاد کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ سود اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اعلانِ جنگ ہے نیز آخرت میں ذلت ورسوائی کا باعث ہے۔ پس جب تک افراد اپنے معاش کے معاملات کو معاد کے نقطۂ نگاہ سے دیکھتے رہیں گے، سرمایہ داری کبھی معاشرے پر غالب نہیں آ سکتی، اور یہی وجہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی کی تمام توجیہات چاہے وہ لبرل ازم ہو یا سوشلزم، مذہب کی معاشرتی بالادستی کی شدید دشمن ہیں۔

معاشی مسائل حل کرنے کے لیے علمائے کرام پہلے ہی دن سے جزواً جزواً پیش آنے والے مختلف مسائل اور ان کی شرعی حیثیت کے بارے میں اربابِ اختیار اور عوام کو آگاہ اور متنبہ کرتے چلے آئے ہیں اور الحمدللہ یہ سلسلہ آج بھی جاری وساری ہے۔ ایسے ہی پیش آنے والے مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ موجودہ سود پر مبنی بینکاری نظام کی شرعی حیثیت اور اس کے متبادل کا بھی تھا۔ علمائے کرام نے اس مسئلے پر مختلف جہات سے اپنی اپنی تحقیقات پر مبنی لائق تحسین آراء پیش کیں جن کے نتیجے میں یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہو کر سامنے آ گئی کہ موجودہ بینکاری نظام میں جاری وساری سود ہی رہا ہے

جسے قرآن نے حرام قرار دیا ہے، لہٰذا جب تک بینکاری نظام کو سود سے پاک نہیں کیا جاتا اس وقت تک یہ کاروبار شرعاً جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بینکاری نظام کی اس شرعی حیثیت کو متعین کرنے کے بعد دوسرا مسئلہ اس کا متبادل نظام وضع کرنے کا تھا تو اس سلسلے میں بھی امتِ مسلمہ کے مختلف ممالک کے علماء نے کئی حل پیش کیے ہیں اور مملکتِ پاکستان میں بھی اس امر میں کافی پیش قدمی ہوئی اور اس ضمن مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب کی کاوشیں خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔ البتہ اس سلسلے میں کی گئیں تمام تر تحقیقات علماء کرام کے ذاتی اجتہادات و آراء پر مبنی ہیں اور اب تک کوئی اجماعی رائے سامنے نہیں آ سکی۔ اسی طرح مروجہ اسلامی نظام بینکاری وزر (Finance) کی شرعی حیثیت اور مقاصدِ شریعہ کے حصول میں اس کی افادیت پر بھی علماء کرام مختلف الرائے ہیں۔ اسلامی بینکاری نظام پر تنقیدی تناظر میں تین جہتوں پر بحث کرنا ممکن ہے:

- موجودہ بینکاری کی اسلام کاری کے امکانات، جس میں یہ سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ آیا موجودہ نظام بینکاری کو اسلامیانے کا کوئی طریقہ ممکن بھی ہے یا نہیں۔ کیا واقعی بینک ایک زری ثالث (financial intermediate) ہوتا ہے یا کچھ اور؟
- اسلامی بینکاری نظامِ کار (methodology) کا اصول شریعہ کی روشنی میں تنقیدی جائزہ، جس میں جزواً جزواً یہ دیکھا جاتا ہے کہ اسلامی بینک جو زری سروسز اور پراڈکٹس (Financial products and services) مہیا کرتے ہیں آیا وہ قواعدِ شریعہ کے مطابق ہیں یا نہیں۔ اس تجزیے میں اسلامی اور مروجہ بینکاری نظام کا تطبیقی موازنہ بھی کیا جاتا ہے جس میں یہ دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ آیا واقعی اسلامی بینک موجودہ بینکاری نظام سے علیحدہ کوئی کام کر بھی رہے ہیں یا محض لفظی ہیر پھیر سے کام چلا رہے ہیں۔
- سرمایہ داری اور اسلامی بینکاری کا باہمی ربط، جس میں اسلامی بینکاری نظام کار کو جزوی طور پر نہیں بلکہ ایک بڑے نظامِ زندگی کے ایک پرزے کے طور پر جانچ کر یہ دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ آیا اس طریقہ کار سے مقاصد الشریعہ کا حصول ممکن ہے بھی یا نہیں۔

اس مضمون کا مقصد ان تمام تناظروں پر نہیں بلکہ صرف آخری تناظر میں بحث کرنا ہے، یعنی ہمارے تجزیے کی بنیاد (unit of analysis) جزوی تفصیلات نہیں بلکہ نظام ہے۔ ہم یہ سمجھنے کی کوشش کریں گے کہ کس طرح اسلامی معاشیات و بینکاری نظام کا فلسفہ اور حکمتِ عملی سرمایہ داری کی تقویت اور اسلامی زندگی کی بیخ کنی کا باعث بنتا ہے۔ چونکہ پاکستان میں اسلامی بینکاری وغیرہ پر سب سے عمدہ تحقیق مولانا تقی عثمانی صاحب نے فرمائی ہے، لہٰذا ہمارے پیشِ نظر آپ کی کتاب 'اسلام اور جدید

معیشت وتجارت'(ا) ہے۔ مولانا کی قد آور شخصیت اور علماء کرام کے سامنے خطبات کی صورت میں پیش کیے جانے کی بنا پر اس کتاب کی علمی اہمیت وثقاہت (authenticity) دیگر کتب سے بہت بڑھ کر ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کو مدارس میں ایک بنیادی نصاب کے طور پر شامل کر لیا گیا ہے۔ مباحث مضمون کو ہم دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں؛ پہلے حصے میں اسلامی معاشیات کا علمیاتی تناظر اور عمومی ڈھانچہ (framework) بیان کر کے یہ دکھایا جائے گا کہ کیونکر اسلامی معاشیات کا لازمی نتیجہ سرمایہ داری ہی کی بالادستی ہے اور دوسرے میں مولانا کی کتاب سے اس عمومی ڈھانچے کی تصویب (endorsement) بیان کر کے اس کی بنیادی غلطیاں واضح کی جائیں گی۔ وما توفیقی الا باللہ

**ا) اسلامی معاشیات کا علمیاتی ڈھانچہ (epistemological framework):**

دیگر سائنسز کی اسلام کاری کی طرح اسلامی معاشیات کی بنیادی غلطی سوشل سائنسز کو غیر اقداری (value-neutral) علمیت سمجھ کر اختیار کر لینا ہے۔ اسلامی ماہرینِ معاشیات کے خیال میں سوشل سائنسز کوئی ایسا غیر اقداری فریم ورک ہے جو کسی 'مجرد انسان' (abstract and neutral human being) کے رویے سے بحث کرتا ہے، یعنی سوشل سائنسز کے فراہم کردہ فریم ورک کو 'کسی بھی' فرد اور معاشرے کے عمومی رویے کو سمجھنے اور ان سے حاصل ہونے والی پالیسیوں کو کسی بھی معاشرے پر لاگو کر کے ہر قسم کے مقاصد حاصل کرنا ممکن ہے۔ گویا ان کا مفروضہ یہ ہے کہ سوشل سائنسز کی حیثیت بس ایک آلے (tool) کی ہے جسے اپنی مرضی کے مطابق استعمال کیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم مفکرین مغربی علوم کو 'جو اچھا ہے وہ لے لو اور جو برا ہے اسے چھوڑ دو' کے پیرائے میں دیکھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ سوشل سائنسز ہرگز بھی کوئی غیر اقداری علوم نہیں بلکہ علومِ اسلامیہ کی طرح ان کا ایک مخصوص مقصد ہے۔ سوشل سائنسز کسی ایسے ماورا انسان کے رویے سے بحث نہیں کرتے کہ جس کے تناظر میں 'ہر' فرد اور معاشرے کا رویہ سمجھنا ممکن ہے اور نہ ہی یہ کوئی ایسی اٹل حقیقت ہیں جن کی بنیاد ایسے آفاقی تصورات پر قائم ہے جو 'انسانیت بحیثیت مجموعی' کا مظہر ہیں، بلکہ یہ اس مخصوص انسان کے رویے سے بحث کرتی ہیں جسے ہیومن بینگ (Human being) کہا جاتا ہے۔ (ہیومن بینگ کی تفصیلات کے لیے دیکھیے راقم الحروف کا مضمون، ماہنامہ الشریعہ، مئی ۲۰۰۸) مختصراً ہیومن بینگ سے مراد ایسا انسان ہے:

۱) جو خود کو قائم بالذات (الصمد) مانتا ہے۔

۲) جس کی نظر میں تمام تصوراتِ خیر اور زندگی گزارنے کے تمام طریقے مساوی حیثیت رکھتے ہیں، اور جس کے خیال میں قدر متعین کرنے کا واحد پیمانہ انسانی ارادہ ہے۔

۳) جس کی زندگی کا مقصد انسانی ارادے وخواہشات کی لامحدود تکمیل، یعنی سرمائے میں لامحدود اضافہ کرنا ہوتا ہے۔

تمام سوشل سائنسز درحقیقت اس مخصوص انسان اور اس کے تعلقات سے ابھرنے والی معاشرت وریاست سے بحث کرتی ہیں، یعنی ان کا مطمح نظر ایک ایسے معیاری معاشرے اور ریاست کی ترتیب وتنظیم کا لائحہ عمل وضع کرنا ہے جہاں افراد کو زیادہ سے زیادہ آزادی اور سرمائے کی بڑھوتری کے مواقع میسر آسکیں۔ اس مخصوص انفرادی پس منظر کے علاوہ کسی دوسری انفرادیت اور معاشرت کے رویے کی تفہیم کے لیے یہ سرے سے کوئی بنیاد فراہم ہی نہیں کرتیں۔ اس کی مثال یوں سمجھی جاسکتی ہے جیسے اسلامی علمیت میں علم الفقہ کا مقصد قرآن وسنت میں وارد شدہ نصوص سے وہ اصول اخذ کرنا ہے جن کی روشنی میں یہ طے کیا جاسکے کہ ان گنت انسانی اعمال وافعال سے رضائے الٰہی کے حصول کا درست طریقہ کیا ہے (یعنی ان اعمال کا شرعی حکم بیان کیا جاسکے) نیز یہ معلوم کیا جاسکے کہ افراد کے تعلقات کو کن تعلیمات کا پابند بنا کر معاشرے کو احکاماتِ الٰہی کے تابع کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح علمِ تصوف کا مقصود وہ لائحہ عمل فراہم کرنا ہے جس کے ذریعے فرد اپنے نفس کو احکاماتِ الٰہی پر راضی کرنے کے قابل ہوجائے۔ بالکل اسی طرح سوشل سائنسز کا مقصد ایک طرف سرمایہ دارانہ شخصیت، معاشرے وریاست کی علمی توجیہہ پیش کرنا ہے اور دوسری طرف یہ افراد کے تعلقات میں آزادی کی ان لازمی حدود کا تعین کرنے کے اصول وضع کرتی ہیں جن کے نتیجے میں سرمایہ دارانہ معاشرتی وریاستی صف بندی وجود میں آسکے۔ (سوشل سائنسز کا معاشرتی پالیسیاں وضع کرنے کے ساتھ کیا تعلق ہے اس کے لیے جمہوریت پر ہمارا مضمون دیکھیے: ساحل نومبر ۲۰۰۶)۔ سوشل سائنسز کا مقصد ایک ایسے دستور، ایک ایسے قانون، ایک ایسے معاشرتی نظام کا قیام ہے جسے الہامی اور آسمانی قانون سے کوئی واسطہ یا رابطہ نہ ہو۔ جس طرح علمِ تصوف کوئی ایسا غیر اقداری علم نہیں کہ جس کے ذریعے 'ہر قسم کی انفرادیت' کا فروغ ممکن ہوسکے، بالکل اسی طرح سوشل سائنسز بھی کوئی غیر اقداری علوم نہیں بلکہ یہ ایک مخصوص انفرادیت کے رویے سے بحث کرتی ہیں۔

اس ضمن میں دوسری بات یہ کہ ہر اجتماعیت یا معاشرتی صف بندی کو تشکیل دینے کے لیے ایک خاص نوعیت کی پالیسیاں اور قوتِ نافذہ یا ریاستی ادارے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ پالیسیاں ایک علمیت سے نکلتی ہیں جو ایک مخصوص انفرادیت، معاشرت وریاست کی تشکیل اور تنظیم کو ممکن بنانے کا ذریعہ ہوتی ہیں۔ ہر پالیسی ہر قسم کے معاشرے میں قابلِ استعمال نہیں ہوتی جس کی بنیادی وجہ اس مقصد کا اختلاف ہوتا ہے جس کے لیے افراد کسی معاشرتی صف بندی کی پابندی کو قبول کرتے ہیں۔ مثلاً ایک ایسا معاشرہ جس کا مقصدِ وجود آزادی اور لذت پرستی ہو اس میں شراب وشباب خانے پھیلانے، قرضے کی معیشت کو

عام کرنے اور عورتوں کو ملازمت کا پیشہ اختیار کرنے پر ابھارنے وغیرہ کی پالیسی اس مقصد کی منطق کے عین مطابق ہے، جبکہ یہی پالیسیاں ایک مذہبی معاشرے کے مقصد کے لیے سمِ قاتل ثابت ہوتی ہیں۔ایک لبرل سرمایہ دارانہ (capitalist) معاشرے کو کامیاب طریقے سے چلانے کے لیے مارکیٹ کے ادارے کو زیادہ سے زیادہ مضبوط بنانے کی پالیسی اپنانا پڑتی ہے جبکہ ایک اشتراکی (socialist) معاشرے کے قیام کے لیے سب سے پہلے اسی مارکیٹ کے ادارے کو تہس نہس کرنا ضروری امر ہوتا ہے[ گوکہ سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں کا اصل مقصد آزادی یا سرمائے کی بڑھوتری ہی ہوتا ہے، دونوں ہی تحریک تنویر سے نکلنے والے دو دھارے ہیں جن میں اختلاف اس بات پر ہے کہ اس مقصد کو حاصل کرنے کا صحیح ترین طریقہ کیا ہے]۔ چنانچہ پالیسی اور مقصد کا تعلق اس قدر واضح بات ہے کہ اگر آپ سے کوئی کہے 'پالیسی بناؤ' تو آپ اس سے پہلا سوال یہی پوچھیں گے 'کس لیے؟'۔آپ پالیسی کو کسی حکیم کے نسخے کے مشابہ سمجھ سکتے ہیں کہ جیسے ہر نسخہ ہر بیماری میں قابل استعمال نہیں ہوتا بالکل ایسے ہی ہر مقصد ہر پالیسی کے ذریعے قابلِ حصول نہیں ہوتا۔ مقصد کا یہ تعلق نہ صرف پالیسی کے ساتھ، بلکہ خاص نوعیت کے ریاستی ادارے کی ہیئت کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔مثال کے طور پر ایک لبرل سرمایہ دارانہ معاشرہ جمہوری طرزِ حکومت جبکہ اشتراکی معاشرہ مزدوروں کی ڈکٹیٹر شپ کا خواہاں ہوتا ہے۔ چنانچہ سوشل سائنسز کے تجزیئے سے ماخوذ شدہ پالیسیاں ہرگز اسلامی معاشرت کے فروغ کا باعث نہیں بنتیں بلکہ ان کے نتیجے میں سرمایہ دارانہ انفرادیت و معاشرت ہی کا فروغ ظہور پذیر ہوتا ہے۔پس یوں سمجھئے کہ سوشل سائنسز سرمایہ دارانہ نظام زندگی کی علمیت (Epistemology) ہیں جو اس نظام کے تحت گزاری جانے والی زندگی کی عملی شکل اور اس کے لوازمات کی وضاحت کرتی ہیں۔دوسرے لفظوں میں یہ سرمایہ داری کے بازو ہیں جن کے سہارے یہ ایک عملی نظام زندگی کی شکل اختیار کر پاتا ہے۔

**علم معاشیات کا خاکہ:**

اس اصولی تمہید کے بعد اب ہم معاشیات کے مضمون کے علمی ڈھانچے کا عمومی نقشہ پیش کرتے ہیں۔ یوں تو معاشیات کے مضمون میں کئی مکتبہ ہائے فکر نمایاں اہمیت کے حامل ہیں، البتہ تین اہم ترین نظریات درج ذیل ہیں:

۱) نیوکلاسیکل (neoclassical) یا مارکیٹ اکانومی جو سرمایہ داری کی لبرل (یعنی Individualistic) تعبیر کی توجیہہ وتشریح بیان کرتی ہے۔

۲) سوشلزم و مارکسزم، جو سرمایہ داری کی اجتماعی (collectivist) تعبیر بیان کرتی ہیں۔

۳) سوشل ڈیموکریسی جو اول الذکر دونوں کی خامیوں کو دور کر کے اور خوبیوں کو جمع کر کے سرمایہ

داری کے لیے ایک قدرے بہتر فریم ورک فراہم کرنے کی کوشش کرتی ہے، اسے مکسڈ (mixed) اکانومی وغیرہ بھی کہا جاتا ہے۔

ان تینوں نظریات کے اندر بذاتِ خود کئی ذیلی نظریات بھی موجود ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں (اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے فقہ حنفی کے اندر پھر بریلوی یا دیوبندی کی تقسیم وغیرہ)۔ یادرکھنے کی بات یہ ہے کہ ان تمام نظریات میں اختلاف اہداف (ends) پر نہیں بلکہ طریقۂ کار (method) پر ہے، یعنی لبرل سرمایہ داری ہو یا اشتراکی سرمایہ داری دونوں کے نزدیک اصل اہداف و مقاصد آزادی، مساوات اور ترقی ہی ہیں البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ ان اہداف کو حاصل کرنے کا درست طریقۂ کار کیا ہے۔ ایک کے نزدیک وہ طریقہ مارکیٹ اکانومی جبکہ دوسرے کے نزدیک پلاننگ ہے۔ اسی طرح سوشل ڈیموکریسی بھی ان تینوں سے علیحدہ کوئی منفرد نظام نہیں بلکہ انہیں مقاصد کے لیے دونوں کی خوبیوں کو جمع کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے جیسے فقہ کے مختلف مکاتبِ فکر میں یہ مقصد مشترک ہے کہ سب کے سب شارع ہی کی رضا حاصل کرنے کا درست طریقہ معلوم کرنا چاہتے ہیں۔

اسلامی معاشیات درحقیقت نیوکلاسیکل نظریہ اکنامکس کی ایک ذیلی شکل (off-shoot) ہے نہ کہ بذاتِ خود کوئی علیحدہ مکتبہ ہائے فکر (independent school of thought)۔ ایسا اس لیے کہ اسلامی معاشیات نیوکلاسیکل اکنامکس کے تمام بنیادی تصورات کو 'فطری حقائق' مان کر اس میں چند تحدیدات تجویز کرتی ہے۔ نیوکلاسیکل اکنامکس بنیادی طور پر سرمایہ دارانہ شخصیت ہیومن بینگ کے رویے سے بحث کرتی ہے جس کے مطابق:

۱) انسان اصلاً آزاد ہے، اس کی خواہشات لامحدود ہونی چاہئیں اور زندگی کا مقصد زیادہ سے زیادہ خواہشات کی تکمیل ہے۔

۲) ہر قسم کے نظامِ ہدایت سے علی الرغم اپنی خواہشات کی ترجیحات طے کرنے کا معیار ہر فرد کا نفس ہے جسے حاصل کرنے کی جدوجہد کا اسے حق ہے (every individual is the best judge of his own welfare)

۳) عملِ صرف کا مقصد زیادہ سے زیادہ لذت (utility maximization) کا حصول ہے۔

لذت پرستی کے اس انفرادی تعقل اور روحانیت کی بنیاد پر علمِ معاشیات صارف کا رویہ (consumer behavior) کچھ یوں بیان کرتی ہے کہ اس کا مقصد تو حصولِ لذّت ہی ہوتا ہے مگر اس کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کے پاس اتنی آمدن نہیں کہ وہ اپنی تمام خواہشات پوری کرنے پر قادر ہو۔ لہٰذا صارف کو چاہیے کہ وہ حصولِ لذّت کے زیادہ سے زیادہ مواقع حاصل کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ آمدن کمانے کی

کوشش کرتا رہے اور ذرائع میں اضافہ کرنے کی جدوجہد کرنا ہی عقلمندی (rationality) کا معیار ہے۔

۴) پیداواری عمل کا مقصد زیادہ سے زیادہ نفع خوری (profit maximization) اور سرمائے کی بڑھوتری (accumulation of capital) ہونا چاہیے۔ پیداواری عمل میں منتہا اضافے کے لیے ضروری ہے کہ یہ عمل مسابقت (competition) کے اصول پر مرتب ہو اور ہر فرد کو چاہیے کہ وہ اپنی توانیاں اور مہارت (talent) سرمائے میں اضافے کے لیے تج کر دے۔

۵) تمام تر معاشرتی تعلقات غرض کی بنیاد پر قائم ہونے چاہئیں جن کا مقصد اپنے اپنے مقاصد کا حصول ہوتا ہے۔

ان تمام تصورات کو فطری ماننے کے بعد نیو کلاسیکل اکنامکس ان سوالات کا جواب دیتی ہے کہ:

الف) وہ کون سی معاشرتی اداراتی صف بندی (institutional arrangment) ہے جس کے نتیجے میں ہر فرد کے لیے سرمائے کی بڑھوتری اور عمل صرف کے زیادہ سے زیادہ مواقع فراہم کیے جا سکتے ہیں۔

ب) حکومت کا تعلق معاشرے کے ساتھ کس نوعیت کا ہونا چاہیے، یعنی وہ ریاستی لائحہ عمل (state policy) کیا ہے جسے اپنانے کے نتیجے میں سرمائے کا اضافہ تیز ہو سکے اور سرمائے کی بڑھوتری کے لیے کس قسم کے محرکات کو معاشرے میں عام کرنا چاہیے وغیرہ وغیرہ۔

نیو کلاسیکل ماہرین معاشیات کے خیال میں مارکیٹ (market) وہ ادارہ ہے جو سرمائے میں تیز ترین اضافے کی بنیاد فراہم کرتا ہے یعنی اگر تمام ذرائع پیداوار کو مارکیٹ کے تابع کر دیا جائے تو سرمائے میں اضافے کی شرح سب سے زیادہ ہو سکے گی۔ مارکیٹ سے مراد وہ نظام ہے جہاں افراد غرض کی بنیاد پر ایک دوسرے سے تعلق قائم کرتے ہیں اور کسی شے اور خدمت کی قدر کا تعین اس معیار سے طے پاتا ہے کہ اس کے نتیجے میں مجموعی لذت (aggregate utility) اور سرمائے کی بڑھوتری میں کتنا اضافہ ہوتا ہے۔ مثلاً ایک کرکٹر کی تنخواہ امام مسجد سے کئی لاکھ گناہ زیادہ اس لیے ہوتی ہے کیونکہ اس کے عمل سے سرمائے میں اتنی ہی مناسبت سے زیادہ اضافہ ہوتا ہے، ایک ڈاکٹر کی فیس قرآن پڑھانے والے قاری صاحب کی فیس سے، نیز بینک کے شریعہ ایڈوائزر کی فیس مدرسے کے مدرس سے اسی بنیاد پر زیادہ ہوتی ہے کہ ان کی صلاحیتیں سرمائے میں زیادہ اضافے کا باعث بنتی ہے۔ الغرض مارکیٹ جس بنیاد پر قدر کا تعین کرتی ہے وہ سرمائے میں اضافے کا اصول ہے اور اس پیمانے کے علاوہ کسی عمل کی قدر متعین کرنے کا کوئی دوسرا پیمانہ سرمایہ داری میں سرے سے مفقود ہے۔ طلب و رسد (supply and

(demand) کے قوانین سرمائے میں اضافے ہی کے اظہار کا ذریعہ ہیں۔ ان قوانین کے پیچھے جو ذہنیت (rationality) کارفرما ہوتی ہے وہ سرمائے میں اضافے (accumulation) اور مسابقت (competition) کی عقلیت ہے، یعنی مارکیٹ درحقیقت حرص و حسد (accumulation and competition) کی روحانیت کا اظہار ہوتی ہے۔ المختصر اس نظریۂ معاشیات کے مطابق مارکیٹ وہ ادارہ ہے جہاں ہر شخص کو اپنی 'ہر قسم' کی خواہشات حاصل کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ سرمایہ کمانے کے مواقع ملتے ہیں۔ مزید یہ کہ اس معاشرتی صف بندی میں حکومت کا کام خود کاروبار کرنا نہیں بلکہ نفع خوری کے مجموعی عمل پر مبنی کاروبار کا تحفظ ہوتا ہے جسے night watchman state کہتے ہیں۔ اس ریاست کا کام ایسا لائحہ عمل (macroeconomic policy) بنانا ہوتا ہے جس کے ذریعے مسابقت کی بنیاد پر قائم بڑھوتری سرمائے کا نظام باہمی مسابقت کی وجہ سے انتشار کا شکار نہ ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مارکیٹ اکانومی میں بڑھوتری سرمائے کا طریقہ کمپنیوں کے درمیان مسابقت ہوتا ہے اور اس طریقہ کار میں یہ امکان ہمیشہ رہتا ہے کہ کمپنیوں اور افراد کی رسہ کشی کے نتیجے میں مجموعی نفع میں اضافے کے بجائے کمی ہو جائے، لہٰذا لبرل جمہوری حکومت ایسی پالیسی اپناتی ہے کہ متضاد مفادات (conflicting interests) کے گروہوں (مثلاً مزدور اور سرمایہ دار) اور کمپنیوں کی باہمی رسہ کشی کے باوجود مجموعی نفع میں اضافہ ہوتا چلا جائے۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ نیو کلاسیکل اکنامکس جو معاشرتی و ریاستی لائحہ عمل فراہم کرتی ہے وہ ہرگز بھی غیر اقداری نہیں بلکہ سرمایہ دارانہ مقصد (عمل تکاثر) اور اخلاقیات (حرص و حسد) کے حصول کا ذریعہ ہے۔ یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ مارکیٹ کا اثر و نفوذ تو معاشرے میں بڑھ رہا ہو مگر افراد حرص و حسد کی ذہنیت میں مبتلا نہ ہو رہے ہوں۔ یاد رہے کہ مارکیٹ محض کسی 'مخصوص جگہ' کا نام نہیں جیسے عام طور پر سمجھا جاتا ہے بلکہ مارکیٹ سے مراد ہر وہ تعلق ہے جس کی بنیاد زر کی مقدار کے عوض اشیاء اور خدمات کی لین دین ہو۔ موجودہ دور کے تعلیمی ادارے، ہسپتال، کنسلٹنسی کمپنیاں وغیرہ بھی سب مارکیٹ میں شامل ہیں۔ انہی معنی میں مارکیٹ کسی مخصوص دائرہ عمل کا نام نہیں بلکہ یہ پورے معاشرے یہاں تک کہ خاندان تک کو اپنی لپیٹ میں لے لیتی ہیں جس کا نظارہ ہم مغرب میں دیکھ سکتے ہیں۔ اسی بات کو یوں کہا جاتا ہے کہ Market is a totalizer۔ افسوس کی بات تو یہ ہے کہ مارکیٹ اب مدارس تک میں گھس آئی ہے جس کا اظہار علماء کرام کا پیسے لے کر فتوے دینے کی روش میں ظاہر ہے۔ اپنی چودہ سو سالہ تاریخ پر خط تنسیخ پھیرتے ہوئے پیسے لے کر فتوے دینے کے اس عمل کا خوبصورت نام 'کنسلٹنسی فرم' اور 'بینک کنسلٹنسی' وغیرہ رکھ لیا گیا ہے۔

## اسلامی معاشیات کا فریم ورک:

اسلامی معاشیات جدیدی (revisionist) فکر کا شاخسانہ ہے جس کا اصل ہدف مغرب کی اسلام کاری (Islamization of west) ہے۔ اس مکتبۂ فکر کے خیال میں مغرب اور اسلام میں بنیادی نوعیت کی مماثلت پائی جاتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ یہ طبقہ اسلامی تاریخ وعلمیت کی معتبر تعبیر چھوڑ کر ایک نئی تعبیر تلاش وپیش کرتا ہے۔ اس فکر کے حاملین اسلامی تاریخ اور علمیت کو مکمل طور پر رد نہیں کرتے، لیکنِ جدید دور میں پائے جانے والے تمام مغربی تصورات کو خیر تسلیم کر کے اسلامی تاریخ ہی کا تسلسل گردانتے ہیں۔ ان کے خیال میں سائنس کے اصل موجد تو مسلمان تھے نیز یہ کہ سائنس اصل میں مسلمانوں کی کھوئی ہوئی میراث ہے، کبھی ملٹی کلچرل ازم (multi-culturalism) یعنی کثیر معاشرتی نظام کو مدنی معاشرے میں تلاش کیا جاتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کی ذات میں موجودہ بینکاری نظام کا بانی دکھایا جاتا ہے، جمہوریت کو بھی اسلام ہی کا عطیہ قرار دیا جاتا ہے وغیرہ۔ المختصر دور جدید میں مقبول عام ہر جاہلانہ تصور کو کسی نہ کسی طرح اسلامی تاریخ سے جوڑ دینے میں ہی اسلام کی بقا سمجھی جاتی ہے۔

اسلامی ماہرینِ علمِ معاشیات کے اوپر بیان کردہ فریم ورک کو غیر اقداری اور 'فطری' (یعنی انسانی فطرت کا جائز اظہار) سمجھ کر اپناتے ہیں۔ اس طبقہ ہائے فکر کے خیال میں اسلامی اور سرمایہ دارانہ نظام معیشت میں اصولی ہم آہنگی موجود ہے اور بعض ترامیم کے ساتھ اسلامی معاشرے کے اندر سرمایہ دارانہ نظام کو مکمل طور پر لاگو کرنا ممکن ہے۔ یہ مفکرین (بشمول مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب) سرمایہ دارانہ نظام کو مخصوص تاریخی عمل اور تبدیلیوں کے نتیجے میں وجود میں آنے والے نظام کے بجائے فطری [Natural] نظام سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ان کے خیال میں معاشیات کا بنیادی مقدمہ تو عین درست ہے البتہ اسے چند شرعی تحدیدات کا پابند بنانے کی ضرورت ہے، یعنی وہ لبرل سرمایہ داری کو 'دائرہ شریعت کا پابند' بنانے کی بات کرتے ہیں، بالکل اس طرح جیسے سیاسی مسلم مفکرین جمہوریت کو دائرہ شریعت کا پابند بنانے کی خواہش رکھتے ہیں۔ گویا ان مفکرین کا مفروضہ ہے کہ لبرل سرمایہ داری کو شریعت کا پابند بنا کر اسلامی اہداف کا حصول ممکن ہے۔ چنانچہ اسلامی معاشیات کے ماہرین معاشیات کے ان مفروضات کو قبول کرتے ہیں کہ:

۱) فرد کی خواہشات لامحدود ہونی چاہئیں۔

۲) اسے عمل صرف مزے لینے (utility maximization) کے لیے ہی کرنا چاہیے۔

۳) کاروبار کرنے کا اصل مقصد نفع خوری (profit maximization) یعنی سرمائے کی بڑھوتری ہی ہونا چاہیے۔

لذت پرستی اور نفع خوری کے اس فریم ورک کو انفرادیت کے اظہار کا 'فطری حق' مان کر اسلامی معاشیات کے ماہرین اس میں چند اسلامی تحدیدات (constraints) کا اضافہ کرتے ہیں۔ ان کے مطابق زید کو عمل صرف تو منتہا مزے اٹھانے کے لیے ہی کرنا چاہیے لیکن یہ لامحدود خواہشات پوری کرنے کے لیے اسے ایسا طرزِ عمل اختیار کرنا چاہیے جس سے معاشرے کی مجموعی لذّت (aggregate utility OR social welfare) میں کمی نہ ہو۔ مثلاً یہ کہ وہ ایسی اشیاء استعمال نہ کرے جن کی شرع میں ممانعت ہے وغیرہ۔ اسی طرح زید کے کاروبار کا اصل مقصد تو نفع خوری (profit maximization) ہی ہونا چاہیے البتہ یہ نفع خوری معاشرے کے مجموعی مفاد اور نفع کی قیمت پر نہیں ہونی چاہیے، لہٰذا ضروری ہے کہ نفع خوری کے جذبات کو چند ضروری اسلامی تحدیدات کا پابند بنایا، یعنی وہ سرمائے میں اس طرح اضافہ نہ کرے جس کی شرع اجازت نہ دیتی ہو۔ مثلاً وہ چاہے تو زر کا بازار یعنی بینک تو بنائے البتہ سودی کاروبار کرنے کے بجائے شرعی حیلے استعمال کر کے جائز طریقے سے سرمایہ دارانہ معاشرت کو فروغ دے، ایسے ہی سٹے کے بازار یعنی اسٹاک ایکسچینج میں شرعی اصولوں کے مطابق سٹے بازی کو فروغ دے۔

اسلامی معاشیات کے مطابق زید کے 'دائرہ شریعت کے پابند لذت پرستی اور نفع خوری' کے اس رویے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ معاشرے میں سب کے لیے زیادہ سے زیادہ لذت پرستی ممکن ہو سکے گی اور صحیح معنوں میں سرمائے میں اضافے اور ترقی کا عمل تیز ہو سکے گا۔ ان ماہرین کے خیال میں اسلام کا مقصد بھی معاشی ترقی اور اجتماعی انصاف کا حصول ہے (Khursheed A: 1979, p. 226)، تزکیے اور فلاح کا معنی وہی ہے جسے علمِ معاشیات میں 'زیادہ سے زیادہ انسانی ولفئیر و بہبود' (optimization of human well being) کہا جاتا ہے (Khursheed A: 1979, p. 231)، بہتر زندگی اور مادی بہبود وغیرہ کا فروغ بھی حضور ﷺ کے مشن کا ایک حصہ تھا نیز مادی وسائل کے حصول کی جدوجہد کرنا بھی اتنی ہی روحانیت کا باعث ہے کہ جتنا نماز ادا کرنا' (Chapra U:1979, p.197)۔ اسلامی ریاست کو انہی معنوں میں ایک ولفئیر اسٹیٹ کے روپ میں پیش کیا جاتا ہے جن معنوں میں سوشل ڈیموکریٹ معیشت دان اسے پیش کرتے ہیں (Chapra U: 1979, p. 176, 200)۔ اسلامی معاشرے میں بھی بینک اور اسٹاک ایکسچینج اسی طرح کام کرتی رہیں گی جس طرح سرمایہ دارانہ معاشروں میں ہم دیکھتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ دوسرے لفظوں میں اسلام اور سرمایہ داری میں اصولاً کوئی فرق نہیں کیونکہ جن تحدیدات کو 'اسلام' کے نام پر پیش کیا جاتا ہے ان کا اصل مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ ان کے نتیجے میں زیادہ لذت پرستی اور ترقی ممکن ہو سکے گی (Chapra U:1993,p.113,116)۔

گویا ہم اسلامی معاشیات کو ایک مساوات کی صورت میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں:

اسلامی معاشیات = لبرل سرمایہ داری + چند اسلامی تحدیدات

اچھی طرح یاد رہے کہ اسلامی معاشیات لبرل سرمایہ داری کو 'فطری نظام' فرض کر کے اس میں چند اسلامی تحدیدات کا اضافہ کرتی ہے۔

**اسلامی معاشیات بطور سرمایہ داری کی خادم:**

اس تفصیل سے عین واضح ہے کہ اسلامی تحدیدات (constraints) لگانے کا مقصد سرمایہ دارانہ اہداف (لذت پرستی، نفع خوری و سرمائے میں اضافے) کا رد نہیں بلکہ اس کے حصول کا درست طریقۂ کار ہے جو ان مفکرین کے خیال میں اسلام فراہم کرتا ہے۔ جو چیز اسلامی معاشیات کے ایجنٹ (economic agent) کو موجودہ معاشیات کے ایجنٹ سے ممیز کرتی ہے وہ ان کی زندگیوں کے اہداف کا فرق نہیں بلکہ یہ ہے کہ اسلامی صارف طویل المدت (long term) لذت پرستی کے لیے قلیل المدت (short term) لذت پرستی کے رویے کو ترک کر دیتا ہے، گویا وہ ایک عمدہ لذت پرست ہوتا ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اسلامی ماہرین معاشیات دراصل Rule utilitarianism فلسفے پر عمل پیرا ہیں اور ان کے خیالات سوشل ڈیموکریٹ معیشت دانوں کے افکار کا ہو بہو چربہ ہیں۔ یعنی 'اسلامی معاشیات جو بنیادی بات کہتی ہے وہ یہ ہے کہ زید کو چاہیے کہ وہ زہد و فقر کی اقدار اپنانے کے بجائے دنیا سے زیادہ سے زیادہ متمتع ہونے کے لیے خوب عمل صرف (consumption) کرے، ہاں حرام اشیاء استعمال نہ کرے نیز وہ کاروبار کو اللہ تعالیٰ کی رضا یا آخرت کا گھر کمانے کا ذریعہ نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کے لیے کرے البتہ حرام اشیاء کی پیداوار کا باعث نہ بنے۔ اسلامی معاشیات کے خیال میں اسلامی تعلیمات، مثلاً سود کی ممانعت و نظام زکوٰۃ کے اجراوغیرہ، پر صحیح معنوں میں عمل کرنے کا ثمر یہ ہوگا کہ معاشرے میں زیادہ سے زیادہ لذت پرستی کے مواقع فراہم ہو جائیں گے اور 'اصل ترقی' تب ہی ممکن ہوگی جب اسلامی تحدیدات کے اندر رہتے ہوئے لذت پرستی اور نفع خوری کے مجموعی عمل کو فروغ دیا جائے گا۔ گویا لبرل مفکر کانٹ کی Kingdom of Ends اور اشتراکی مفکر مارکس کی Marxist Utopia کا خواب صحیح معنوں میں اسلامی تعلیمات پر عمل کرنے کے بعد شرمندۂ تعبیر ہوگا جہاں ہر فرد کو جو وہ چاہے گا میسر ہو سکے گا۔ دوسرے لفظوں میں اسلامی ماہرینِ معاشیات یہ کہتے ہیں کہ سرمایہ داری اپنے لیے جو ہدف (عملِ تکاثر) مقرر کرتی ہے وہ تو عین حق ہے البتہ اس کے حصول کا درست طریقہ وہ نہیں جو معاشیات کا مضمون بتاتا ہے بلکہ اس کا اصل طریقہ تو اسلام کے پاس چودہ سو سال سے محفوظ ہے۔

علمِ معاشیات کے اس فریم ورک کو غیر اقداری اور ٹیکنیکل سمجھ کر اپناتے وقت اسلامی ماہرینِ معاشیات یہ بھول جاتے ہیں کہ اس کے ذریعے وہ سرمایہ دارانہ اخلاقیات مثلاً لذت پرستی، حرص وحسد، شہوت اور مادی مفادات کی فوقیت وغیرہ کا اسلامی جواز فراہم کررہے ہیں کیونکہ اگر اسلام کا ہدف بھی ترقی اور سرمائے کی بڑھوتری ہی ہے نیز انسان کی خواہشات لامحدود ہونی چاہئیں تو ماننا پڑے گا کہ اسلام بھی لذت پرستی اور حرص وحسد جیسے رذائلِ نفس کے فروغ کی تعلیم دیتا ہے۔ یہ سرمایہ داری کی مخلص خدمت ہی کا صلہ ہے کہ جہاں استعماری طاقتیں دیگر شعائر واحکامات اسلامی کو تو مٹا دینے کے درپے ہیں، وہی طاقتیں اسلامی معاشیات و بینکاری کو ہاتھوں ہاتھوں لے کر خود اپنے ممالک میں فروغ دے رہی ہیں۔ شاید یہ پہلا اسلامی حکم ہوگا جس پر عمل کرنے کے لیے مسلمانوں سے زیادہ کفار گرم جوش ہیں۔ افسوس کی بات یہ ہے کہ اس حکمت عملی کا خوبصورت نام 'Shariah compliance' (اصول شریعہ سے ہم آہنگی) رکھ لیا گیا ہے جس کا مطلب 'دائرہ شریعت کی پابند سرمایہ داری' ہے۔ اسلامی ماہرینِ معاشیات کا یہ مفروضہ ہے کہ اسلامی اخلاقیات سرمایہ دارانہ نظام میں نمو پذیر ہوسکتی ہیں اور انہیں امید ہے کہ اس حکمت عملی کے نتیجے میں 'اسلام' کا فروغ ہوگا۔ اپنے آپ کو دھوکہ دینے کی اس سے بہترین مثال شاید ہی کوئی دی جاسکے کیونکہ اس لائحہ عمل کا مقصد سرمایہ دارانہ نظم اجتماعی کا انہدام (Destruction) نہیں بلکہ اس کی اسلامی تطہیر (Reconstruction) اور سرمایہ داری کی اسلامی توجیہہ (Islamic version of capitalism) تیار کرنا ہے۔ یہ حکمتِ عملی اپنانے والے مفکرین کبھی اس سوال کا جواب نہیں دیتے کہ اس نام نہاد Shariah compliance کے نتیجے میں جو انفرادیت و معاشرت عام ہورہی ہے وہ اسلامی ہے یا سرمایہ دارانہ؟ کیا اسلامی بینکاری کے نتیجے میں اس شخصیت کے وقوع پزیر ہونے کی ادنیٰ امید بھی کی جاسکتی ہے جس کا نقشہ احادیث کی کتاب الرقاق میں پیش کیا جاتا ہے؟ کیا بلاسود بینکاری کے نام پر لوگوں کو مصنوعی طریقے سے معیارِ زندگی بلند کرنے کے لیے قرضے دے کر انہیں دنیا پرستی کا سبق دیا جاتا ہے یا زہد کا؟ اسلامی معاشیات کے بنیادی مقدمات مان لینے کے بعد جو شخصیت پروان چڑھے گی وہ کیونکر تقویٰ و پرہیزگاری کا پیکر ہوگی؟ آخر کیا وجہ ہے کہ حکمتِ عملی تو استعمال ہو اسلامی، مگر فروغ ہو سرمایہ داری کا؟ اس حکمتِ عملی کو اپنانے والے ماہرین یا تو سرمایہ داری سے ناواقف ہیں اور یا پھر اسلام سے۔ اسلامی معاشیات کی یہ حکمتِ عملی درحقیقت نظام اسلامی کے احیاء کی نہیں بلکہ اس کی تحلیل کی ضمانت ہے جس کے ذریعے دنیا پرستوں کی ایک فوج دین کے نام پر تیار کی جارہی ہے۔

اسلامی معاشیات کے اس فریم ورک کی ایک اور خامی فقہ اسلامی کا ناقص تصور قائم کرنا بھی ہے۔

علمِ معاشیات و بینکاری وغیرہ کو دائرہ شریعت کا پابند بنانے کا مطلب یہ ہوا کہ اسلام کوئی علیت نہیں بلکہ اسلام مخصوص اعمال و افعال (fixed dos and don'ts) کا نام ہے۔ یعنی اسلام کوئی ایسا باضابطہ نظام نہیں جس کی اداراتی صف بندی خود اس کی اپنی علمی بنیادوں سے طے پاتی ہوں بلکہ وہ تو محض ایک 'مخصوص رویہ' ہے جس کا اظہار کسی بھی نظامِ زندگی کے اندر ممکن ہے۔ ظاہر بات ہے اسلام اگر ایک علیت اور دین ہے تو پھر کسی دوسرے نظام میں اس کی پیوندکاری کے کیا معنی؟ خوب یاد رہے کہ دائرہ شریعت کی پابند معاشیات و بینکاری کا فروغ مقاصد الشریعہ اور تزکیے وغیرہ کا نہیں بلکہ لذت پرستی، حرص و حسد، دنیا پرستی اور بڑھوتری سرمائے کے فروغ کا ہم معنی ہے۔ اس اقرار کے بعد ہماری معاشرتی و ریاستی حکمتِ عملی کا مطمح نظر (end result) ایسی فضا پیدا کرنا نہیں ہوتا جس کے بعد لوگوں کے لیے اپنی ذات کو آقائے دو جہاں علیہ ﷺ کی ذات میں فنا کرنے کے زیادہ مواقع میسر آ جائیں اور نبی علیہ السلام کی ہر سنت پر عمل کرنا، نیز خلافتِ راشدہ کی طرف مراجعت ممکن ہو سکے، بلکہ ہم شرع کو چند گنے چنے افعال کا نام سمجھ کر حالات کے تناظر میں کم سے کم درجے کا تعین (retreat) کرنے کی فکر میں لگے رہتے ہیں تاکہ لوگوں کے لیے دائرہ شریعت کے اندر رہتے ہوئے اپنی خواہشات پر چلنا ممکن ہو سکے۔ ایسا نظامِ زندگی جس کی معاشرتی پالیسیاں اس کے نقطہ انتہا (optima) کے بجائے ادنیٰ درجے (minima) کے معیار سے متعین ہوں، خود اپنی موت کا سامان اکٹھا کرتا ہے کیونکہ انسانی زندگی کے دائرہ عمل میں کسی ایک نظام کے سکڑنے کا لازمی مطلب کسی دوسرے نظام کی بالادستی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر گزرتے دن کے ساتھ اسلامی بینکاری اور سودی بینکاری کے کاروبار میں مماثلت بڑھتی چلی جا رہی ہے اور ہر آنے والے دن کے ساتھ حرام قرار دی جانے والی زری (financial) پراڈکٹس کی فہرست شرعی حیلے استعمال کر کے سکڑتی چلی جا رہی ہے۔ دائرہ شریعت کے سکڑنے کا مطلب انسانی ارادے کی عمل داری (human self-determination) بڑھنے کے سوا اور کچھ نہیں۔ چنانچہ اسلامی معاشیات کے ذریعے انسانی آزادی یعنی سرمائے کی بڑھوتری کا جواز پابندیٔ شریعت کی شرط کے ساتھ فراہم کیا جا رہا ہے اور اس اصول کے مطابق ہم اسلام کو بطور مستقل نظامِ زندگی نہیں بلکہ سرمایہ دارانہ نظام کے اندر بطور چند حدود (limiting constraints) کے شامل (treat) کرتے ہیں جس کا لازمی نتیجہ سرمایہ داری کا اسلام پر غلبہ ہوتا ہے اور نام نہاد اسلامی تحدیدات آہستہ آہستہ سکڑتی چلی جاتی ہیں۔ اسلامی معاشیات پر اس عمومی تبصرے کے بعد اب ہم مولانا تقی عثمانی صاحب کی کتاب کی طرف چلتے ہیں۔

**۲) مولانا تقی عثمانی اور اسلامی معاشیات:**

مولانا کی کتاب 'اسلام اور جدید معیشت وتجارت' کھلے عام لبرل سرمایہ داری کا اسلامی جواز پیش کرتی ہے۔ مولانا معاشیات کو غیر اقداری علم سمجھ کر معاشی مسئلے کے بارے میں یہ تصور قائم کرتے ہیں:

''انسانی وسائل محدود ہیں اور اس کے مقابلے میں ضروریات اور خواہشات بہت زیادہ ہیں۔
اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان لامحدود ضروریات اور خواہشات کو محدود وسائل کے ذریعے کس طرح پورا کیا جائے؟ اقتصاد اور اکنامکس کے یہی معنی ہیں کہ ان وسائل کو اس طریقے سے استعمال کیا جائے کہ ان کے ذریعے زیادہ سے زیادہ ضرورتیں پوری ہوسکیں۔'' (ص ۲۰-۱۹)

گویا مولانا مانتے ہیں کہ scarcity (لامحدود خواہشات اور محدود وسائل میں فرق کی وجہ سے پیدا ہونے والی قلت) ایک فطری انسانی کیفیت کا نام ہے اور اصل انسانی مسئلہ 'تزکیہ نفس' نہیں کہ جس کے بعد اس کی ضرورتیں اور خواہشات کم ہو جائیں بلکہ یہ ہے کہ وہ کون سا طریقہ کار ہے جسے استعمال کر کے وہ ان وسائل سے زیادہ سے زیادہ خواہشیں پوری کر سکے۔ اس کے بعد مولانا چار بنیادی معاشی مسائل کا ذکر کرتے ہیں جو ان کے خیال میں تمام انسانی معاشروں کو درپیش ہوتے ہیں:

۱) **ترجیحات کا تعین:** چونکہ خواہشات لامحدود اور وسائل محدود ہیں لہٰذا یہ طے کرنا ضروری ہے کہ کن خواہشات کو پورا کیا جائے۔

۲) **وسائل کی تخصیص:** ذرائع پیداوار کو کن مقاصد کے حصول کے لیے استعمال کیا جائے۔

۳) **آمدنی کی تقسیم کار:** ذرائع پیداوار کو کام میں لانے کے نتیجے میں جو آمدنی حاصل ہو اسے معاشرے میں کس اصول کے تحت تقسیم ہونا چاہیے۔

۴) **ترقی:** ایسا کیا کیا جائے کہ جس سے

''جو پیداوار حاصل ہو رہی ہے وہ معیار کے لحاظ سے پہلے سے اچھی ہو اور مقدار کے اعتبار سے اس میں اضافہ ہو، اور کس طرح نئی نئی ایجادات اور مصنوعات وجود میں لائی جائیں تا کہ معاشرہ ترقی کرے اور لوگوں کے اسبابِ معیشت میں اضافہ ہو۔'' (ص: ۲۱-۲۰)

اس کے بعد مولانا فرماتے ہیں کہ

'یہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ مسائل اگرچہ فطری مسائل ہیں لیکن ایک نظام کے تحت ان کو سوچنے ان کا حل تلاش کرنے کی فکر آخر صدیوں میں زیادہ پیدا ہوئی۔' (ص: ۲۱)

یعنی مولانا کے نزدیک نفس امارہ کا غلبہ (خواہشات کی لامحدودیت اور مادی ترقی کے پردے میں

چھپی ہوئی دنیا پرستی کی روحانیت) فطری انسانی کیفیت ہے نیز یہ کیفیت محض موجودہ دور کے انسان کے ساتھ ہی مخصوص نہیں بلکہ ہر دور کے انسان اور معاشروں کے اوپر غالب رہی ہے۔ لیکن مولانا اپنے سامعین وقارئین کو وہ وجہ نہیں بتاتے کہ آخری دو صدیوں میں ہی کیوں ان مسائل کو بنیادی اہمیت حاصل ہوئی۔ کہیں اس کی وجہ یہ تو نہیں کہ 'لامحدود خواہشات کی تکمیل' کو انسانی فطرت کا جائز اظہار سمجھنے اور 'ترقی' کی ذہنیت (rationality) بذات خود انہیں آخری صدیوں کی پیداوار ہے؟

ان 'فطری' معاشی مسائل کی تعیین کے بعد مولانا ان کے حل کے طور پیش کیے گئے دو نظاموں، سرمایہ داری اور اشتراکیت پر عمومی تبصرہ فرماتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''اسلام کوئی معاشی نظام نہیں ہے بلکہ وہ ایک دین ہے جس کے احکام ہر شعبہ زندگی سے متعلق ہیں، جس میں معیشت بھی شامل ہے۔ لہٰذا قرآن وحدیث نے معروف معنی میں کوئی معاشی فلسفہ یا نظریہ پیش نہیں کیا۔'' (ص: ۳۸)۔

اولاً مولانا کے اس اقتباس سے یوں محسوس ہوتا ہے گویا وہ سرمایہ داری اور اشتراکیت کو محض 'معاشی نظریات' ہی سمجھتے ہیں نہ کہ مکمل طرز زندگی جبکہ حقیقت یہ ہے کہ سرمایہ داری محض کسی 'معاشی نظریے' کا ہی نام نہیں اور نہ ہی سرمایہ دارانہ عقلیت اور عمل معاشی جدوجہد تک ہی محدود رہ سکتے ہیں، بلکہ یہ ایک نظامِ زندگی ہے جس کا ایک خاص تصورِ فرد، معاشرہ اور ریاست ہے اور جو پوری انسانی زندگی پر محیط ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا میں آج کوئی ایسا ملک نہیں جہاں سرمایہ دارانہ معیشت ترقی کر رہی ہو لیکن افراد حرص وحسد کا شکار نہ ہو رہے ہوں، خاندان تباہ نہ ہو رہے ہوں، زنا عام نہ ہو رہا ہو، ادب اور ثقافت دھوکہ، غلیظ ترین اور فحش ترین رجحانات کی عکاسی نہ کر رہا ہو، استبداد، ظلم اور جعل سازی عام نہ ہو۔ درج بالا اقتباس سے دوسرا تصور یہ ابھرتا ہے گویا مولانا کے خیال میں اسلام کا اپنا کوئی معاشی نظام نہیں بلکہ اس کی چند لگی بندھی تعلیمات ہیں جسے کسی بھی ماورائے اسلام معاشی اصول میں برت کر اسے اسلامی بنایا جاسکتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ آپ کے خیال میں اسلام لبرل سرمایہ دارانہ معیشت کا حامی ہے۔ چنانچہ مولانا نیو کلاسیکل اکنامکس کے پیش کردہ طلب ورسد کے قوانین کو 'فطری' مانتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''اس کائنات میں بہت سے قدرتی قوانین کارفرما ہیں جو ہمیشہ ایک جیسے نتائج پیدا کرتے ہیں، انہی میں سے ایک قانون رسد اور طلب کا بھی ہے۔'' (ص: ۲۳)

> ''معاشی مسائل کے حل کے لیے ذاتی منافع کے محرک اور بازار کو قوتوں یعنی طلب ورسد سے کام لینے کی ضرورت ہے کیونکہ یہ انسانی فطرت کا تقاضا ہیں۔'' (ص: ۳۵)

''اسلام نے بازار کی قوتوں یعنی طلب و رسد کے قوانین کو فی الجملہ تسلیم کیا ہے، اسی طرح ذاتی منافع کے محرک سے بھی کام لیا ہے۔'' (ص: ۳۹)(۲)

پہلی بات یہ کہ اگر واقعی مولانا کے بقول اسلام رسد و طلب کے 'فطری قوانین' کی تصویب (endorsement) کرتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ اسلام موجودہ دور کے معروف نظاموں میں سے 'لبرل سرمایہ داری' یا کم از کم 'سوشل ڈیموکریسی' ہے اور مولانا کا یہ فرمانا کچھ معنی نہیں رکھتا کہ 'قرآن وحدیث نے معروف معنوں میں کوئی معاشی فلسفہ یا نظریہ پیش نہیں کیا'۔ پھر اگر طلب و رسد کے قوانین فطری ہیں تو ان کے پیچھے جو قوتِ محرکہ کام کرتی ہیں یعنی انفرادی لذت اور نفع خوری وہ بھی فطری ٹھہریں۔ اتنا ہی نہیں ان قوانین کو فطری مان کر مولانا بے خبری میں ایڈم سمتھ (Adam Smith) کے یہ مفروضے بھی مان بیٹھے ہیں کہ:

(۱) معاشرے کی بنیادی اکائی مجرد فرد (ananymous individual) ہے،

(۲) ہر فرد کو بنیادی طور پر خود غرض (self-interested) ہی ہونا چاہئے،

(۳) معاشرتی تعلقات کی بنیاد اغراض ہونی چاہئیں،

(۴) ذاتی اغراض کی ذہنیت معاشرتی ہم آہنگی کے حصول اور فروغ کا سب سے عمدہ ذریعہ ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ طلب و رسد کے قوانین بیان کرنے کا مقصد ہی لبرل سرمایہ داری کے ان مفروضات کا جواز فراہم کرنا ہے کہ بنیادی معاشرتی اکائی فرد ہے نہ کہ خاندان وغیرہ نیز خود غرضانہ انفرادی ذہنیت کا لازمی نتیجہ معاشرتی ہم آہنگی (social harmony) اور ولفیئر (welfare) ہوتا ہے، یعنی اس فلسفے کے مطابق معاشرے کی مجموعی ولفیئر بڑھانے کا طریقہ یہ نہیں کہ افراد اس کے حصول کی شعوری کوشش کریں بلکہ اس کا سب سے بہترین حصول تب ممکن ہوتا ہے جب ہر فرد صرف اور صرف اپنے ذاتی مقاصد پورے کرنے کی کوشش کرے (self-interestedness reinforces social harmony) جسے سمتھ یوں کہتا ہے:

"The universal, constant and uninterrupted effort of everyman to better his condition", and, "every individual ... intends only his own gain, and he is led by an invisible hand to promote an end which was not part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes

that of the society more effectually than when he really intends to promote it" [Smith (1776): Wealth of Nations, p. 423]

نیز

"man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. (It) will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favor, and show them that it is for their own advantage to do for him what he required of them.....We address ourselves not to their humanity but to their self-love..." [Wealth of Nations: p. 14]

مفہوم اوپر بیان کر دیا گیا۔ اگر ہر فرد اپنے فائدے کا سب سے بہترین جاننے والا ہے نیز ان کی ذاتی اغراض کا حصول ہی معاشرتی تشکیل کا سب سے بہترین طریقہ ہے تو پھر کسی ریاست، مولوی یا چرچ کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ افراد کی ذاتی اغراض کے حصول کی جدوجہد میں رکاوٹ بنیں اور ذاتی اغراض کا حصول ہی ہر عمل کے جواز کی بنیاد ٹھہرتا ہے:

"Greed of one man is considered to be the adequate check on that of another and universal greed can work out the highest attainable good for all. Hands off, then, state, church, etc and let selfishness have its perfect work" [Clark (1877): p. 712]

"Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do as well as to determine what we shall do" [Bentham (1789)]

مزے کی بات یہ ہے کہ مولانا کے الفاظ بھی ان سے ملتے جلتے ہی ہیں:

''(مارکیٹ میں) ہر شخص اگرچہ اپنے منافع کی خاطر کام کر رہا ہے لیکن رسد و طلب کی قدرتی طاقتیں اسے مجبور کر رہی ہیں کہ وہ معاشرے کی طلب اور ضرورت کو پورا کرے۔'' (ص: ۲۳)

حیرت ہے کہ نفس پرستی کی اس روحانیت کو مان لینے کے بعد مولانا کے پاس 'اصلاحی خطبات' بیان فرمانے اور چھپوانے کا کیا جواز باقی رہ جاتا ہے کیونکہ یہ مان لینا کہ طلب و رسد کے قانون ہی یہ طے کرتے ہیں کہ کیا چیز پیدا کی جائے اور کیا نہیں نیز انہیں سے قدر کا تعین ہوتا ہے (ص: ۲۳) یہ مان لینے کے مترادف ہے کہ قدر کا تعین انسانی خواہشات سے ہوتا ہے نیز فیصلوں کی بنیاد آزاد انسانی خواہشات ہونی چاہئیں۔ مولانا کے خیال میں سرمایہ داری کا بنیادی مقدمہ اور ہدف عین حق ہیں، البتہ اسے حاصل کرنے میں چند غلطیاں سرزد ہوگئیں:

"سرمایہ دارانہ نظام کے بنیادی فلسفے میں اس حد تک تو بات درست تھی کہ معاشی مسائل کے حل کے لیے ذاتی منافع کے محرک اور بازار کی قوتوں یعنی رسد وطلب سے کام لینے کی ضرورت ہے کیونکہ یہ انسانی فطرت کا تقاضا ہیں، لیکن غلطی یہاں سے لگی کہ ایک فرد کو زیادہ سے زیادہ منافع کمانے کے حصول کی بے لگام آزادی دی گئی جس میں حلال وحرام کی کوئی تفریق نہیں تھی نہ ہی اجتماعی فلاح کی طرف خاطر خواہ توجہ تھی۔ چنانچہ اس کے لیے ایسے طریقے اختیار کرنا بھی جائز ہوگیا جن کے نتیجے میں وہ زیادہ سے زیادہ دولت مند بن کر بازار پر اپنی اجارہ داری (monopoly) قائم کر لے۔" (ص: ۳۵)

مولانا کے خیال میں تعین قدر کا فطری نظام وہ ہے جسے معاشیات دان perfect competition (مکمل مسابقت) کہتے ہیں (ص ۳۵)۔ خیال رہے کہ معاشیات میں perfect competition سے مراد ایک ایسا معاشرہ ہے جہاں:

(۱) ہر فرد ایسا مجرد انسان ہوتا ہے جس کی خواہشات لامحدود ہوتی ہیں،

(۲) ہر کسی کا مقصد اپنی اغراض کا حصول ہوتا ہے،

(۳) واحد شے جس کی بنیاد پر فرد کوئی فیصلہ کرتا ہے وہ نفع خوری و سرمائے کی بڑھوتری کے امکانات ہیں (تفصیل کے لیے معاشیات کی کوئی بھی اچھی درسی کتاب دیکھ لیجئے)۔

مولانا کے نزدیک سرمایہ داری کے بڑے مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر اسے کھلی چھٹی دے دی جائے تو اس کے نتیجے میں اجارہ داریاں قائم ہوجاتی ہیں اور قدر کے تعین کا فطری نظام درہم برہم ہوجاتا ہے (ص: ۳۶)۔ مزید یہ کہ سود اور سٹے کا مسئلہ بھی یہ ہے کہ اس سے معیشت کا فطری توازن خراب ہوتا ہے اور اجارہ داریاں قائم ہوتی ہیں (ص: ۳۵)۔ گویا سرمایہ داری کا مسئلہ اس کے مقاصد نہیں بلکہ ان کے حصول کا طریقہ ہے جس سے اجارہ داری جنم لیتی ہے اور اجتماعی مصالح کا کما حقہ لحاظ نہیں ہو پاتا۔ انہی معنوں میں مولانا سوشل ڈیموکریٹ نظریات کے حامی بن جاتے ہیں کیونکہ سرمایہ داری پر

ان مفکرین کے بنیادی اعتراضات بھی یہی ہیں کہ اسے کھلی چھٹی دینے سے اجارہ داریاں بنتی ہیں، تقسیمِ دولت کا نظام خراب ہوتا ہے، اجتماعی مصالح کا حصول مشکل ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ، لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ نفع خوری کے عمل پر حد بندیاں (regulations) لگنی چاہئیں۔ مولانا اور سوشل ڈیموکریٹ مفکرین میں فرق نظریات (approach) کا نہیں بلکہ چند حد بندیوں کی نوعیت (nature of regulations) کا ہے، جیسا کہ آپ فرماتے ہیں کہ:

> ''اسلام نے بازار کی قوتوں کو فی الجملہ تسلیم کیا ہے، اسی طرح ذاتی نفع کے محرک سے بھی فی الجملہ کام لیا ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام میں اس محرک کو بالکل آزاد چھوڑ دیا گیا ہے جس کے نتیجے میں خرابیاں پیدا ہوئیں۔ اسلام نے ... تجارتی اور معاشی سرگرمیوں پر کچھ ایسی پابندیاں عائد کردیں کہ ان پر عمل کی صورت میں ذاتی نفع کا محرک ایسے غلط رخ پر نہیں چل سکتا جو معیشت کو غیر متوازن کرے'' (ص: ۴۰)۔

مولانا کے نزدیک نفع خوری پر دیگر معاشی حد بندیوں کے علاوہ حرام اشیاء کی پیداوار پر قدغن، سفلی جذبات بھڑکانے والے کاروباری طریقوں پر پابندی وغیرہ بھی لگنی چاہیے (ص: ۴۰)۔ گو کہ مولانا یہ بات مانتے ہیں کہ:

''معاشی سرگرمیاں اور ان سے حاصل ہونے والے مادی فوائد انسان کی زندگی کا منتہائے مقصود نہیں ہے'' (ص: ۴۲)

لیکن ان معاملات میں

''شریعت نے کوئی وجوبی حکم (mandatory order) نہیں دیا'' (ص: ۴۲)

جس کا مطلب یہ ہوا کہ وسائل کی تخصیص و تقسیم کار اصولاً نفع خوری کے جذبات کے ماتحت وقوع پزیر ہوتی رہیں تو بھی اسلامی ریاست کو ان محرکات کے فروغ پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

مولانا کے نزدیک اسلامی تعلیمات پر عمل کا فائدہ اجارہ داریوں کے خاتمے اور ترقی کی صورت میں ظاہر ہوگا، چنانچہ پیدائش دولت پر تینوں نظاموں (سرمایہ داری، اشتراکیت و اسلام) کے مجموعی اثرات پر بحث کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:

> ''ذاتی منافع کے محرک پر حلال و حرام کی پابندی نہ ہونے کی وجہ سے سود، قمار، سٹہ وغیرہ سب سرمایہ دارانہ نظام میں جائز ہیں، حالانکہ یہ وہ چیزیں ہیں کہ جو معیشت کے فطری توازن میں بگاڑ پیدا کرتی ہیں جس کا ایک مظاہرہ یہ ہے کہ ان کے نتیجے میں بکثرت اجارہ داریاں قائم ہو

جاتی ہیں'' (ص: ۳۶)۔

''اسلام نے ایک طرف ذاتی منافع کے محرک کو تسلیم کیا جو پیداوار کی کمیت اور کیفیت میں اضافے کا موجب ہوتا ہے لیکن دوسری طرف اس پر وہ پابندی عائد کر دیں جو اسے ان معاشی اور اخلاقی خرابیوں سے باز رکھ سکے جو سرمایہ دارانہ نظام کا لازمی خاصہ ہے۔ اس کے علاوہ سرمایہ دارانہ نظام میں سود کی اجازت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ کسی کاروبار کو سرمایہ فراہم کرنے والا کاروبار کی بہبود سے قطعی لاتعلق رہتا ہے، اس کو اس سے غرض نہیں ہوتی کہ کاروبار کو فائدہ ہوا یا نقصان کیونکہ اس کو ہر صورت میں معین شرح سود ملنی ہے۔ اس کے برخلاف اسلام میں چونکہ سود حرام ہے اس لیے کسی کاروبار کو سرمایہ فراہم کرنے کی بنیاد شرکت و مضاربت پر ہی ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں سرمایہ فراہم کرنے والے کی پوری خواہش اور کوشش یہ ہوگی کہ جس کاروبار میں اس نے سرمایہ لگایا ہے وہ ترقی کرے اور اس سے نفع حاصل ہو، ظاہر ہے کہ اس سے پیدائش دولت پر بہتر اثرات قائم ہوں گے'' (ص: ۵۱)۔

گویا مولانا کے خیال میں مضاربت اور مشارکت سے ترقی سودی کاروبار کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے اور نفع خوری کے جذبات پر بھی مثبت اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

ظاہر ہے اگر مولانا کے نزدیک لامحدود خواہشات کی تکمیل اور نفع خوری 'فطری' انسانی کیفیات ہیں تو ان کے حصول کی جدوجہد کے نتیجے میں ابھرنے والے ادارے یعنی زر اور سٹے کے بازار بھی فطری قرار پائیں گے، لہٰذا لبرل سرمایہ داری کے اس فریم ورک کو فطری اور اسلامی ثابت کرنے کے بعد مولانا تھوک کے حساب سے سرمایہ دارانہ اداروں کی اسلام کاری اور اسلامی سرمایہ داری کا لائحہ عمل کچھ اس طرح وضع فرماتے ہیں:

☆ وقف، بیت المال اور ترکہ جیسے بغیر نفع (non-profit) پر چلنے والے اسلامی اقدار کے محافظ اداروں پر قیاس کرتے ہوئے نفع خوری کے تصور پر مبنی 'کمپنی بطور شخص قانونی' (legal personality) کو جواز فراہم کیا گیا۔ آپ فرماتے ہیں کہ شخصِ قانونی کی صرف اصطلاح نئی ہے اس کا تصور اسلام میں پہلے سے موجود ہے۔ (ص: ۸۱)

☆ کمپنی کے محدود ذمہ داری (limited liability) کے کاروبار کا جواز مضاربت سے فراہم کر دیا گیا۔ (ص: ۸۲-۸۱)

☆ شیئرز کی خرید و فروخت کا جواز اس مفروضے پر فراہم کیا گیا کہ شیئرز کی پشت پر کمپنی کے املاک و اثاثہ جات ہوتے ہیں۔ شیئرز کے منافع کی وجۂ جواز یہ بیان فرمائی گئی کہ یہ کمپنی کے غیر زری

(non-financial) اثاثہ جات کی مالیت ظاہر کرتا ہے۔(ص: ۸۷-۸۵)

☆ سودی کاروبار میں شریک کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت کی حلت اس قید کے ساتھ فراہم کی گئی کہ "شیئر ہولڈر سالانہ جمعیت (.A.G.M) میں سود کے خلاف آواز اٹھادے"، اللہ اللہ خیر سلا۔ اور تو اور سود کے خلاف یہ برأت اس صورت میں بھی کفایت کرے گی جب یہ معلوم ہو کہ یہ بالکلیہ برائے نام ہی ہے۔(ص: ۸۸)

☆ سودی کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیئرز پر ملنے والے منافع (dividend) کی تطہیر کا طریقہ یہ تجویز کیا گیا کہ اس میں سے کچھ رقم ثواب کی نیت کے بغیر صدقہ کردی جائے۔(ص: ۸۹)

☆ سٹے پر مبنی لین دین اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ شرعی شرائط کا خیال رکھا جائے کیونکہ تخمینہ بازی (speculation) بذاتِ خود حرام نہیں۔(ص: ۹۰)

☆ بینکاری نظام پر قائم شدہ فرضی نظام زر کی تخلیق (fictitious money) اور بینک زر (bank money) کو زرِ اعتباری سمجھ کر قبول کرلیا گیا ہے۔

☆ اس کے بعد مولانا مالیات کا ہو بہو وہی اسلامی نظام تجویز کرتے ہیں جو نجات اللہ صدیقی، عمر چھاپرا اور پروفیسر خورشید احمد وغیرہ نے بیان فرمایا ہے (ص: ۱۵۸-۱۲۶)۔موجودہ نظامِ زر اور بینکاری کو منہدم کرنا تو ایک طرف مولانا کے خیال میں موجودہ مالیاتی نظام کو سود سے مکمل پاک کیے بغیر بھی اسلامی بینکاری کرنا ممکن ہے۔

☆ مولانا کے خیال میں اسلامی بینکاری کی کامیابی کے امکانات روشن ہونے کی امید یہ ہے کہ آئی ایم ایف اور ورلڈ بینک وغیرہ بھی اس کی تائید کررہے ہیں۔(ص: ۱۷۱)

## مولانا کی کتاب پر ایک نظر:

قارئین دیکھ سکتے ہیں کہ مولانا تقی عثمانی صاحب کا اسلامی معاشیات و بینکاری کا تصور (vision) اور حکمتِ عملی ہو بہو وہی ہے جو پچھلے سیکشن میں بیان کی گئی، لہٰذا پچھلے سیکشن میں کیا گیا تمام تبصرہ اس پر صد فیصد صادق آتا ہے۔ یہاں ہم چند مزید باتوں کا اضافہ کرنا چاہتے ہیں:

## علمِ معاشیات کا ناقص تصور:

سب سے اہم بات یہ کہ مولانا کا علمِ معاشیات کا یہ تصور ہی غلط ہے کہ یہ کسی آفاقی انسانی مسائل کا ٹیکنکل حل پیش کرتی ہے نیز اس کا کام اخلاقیات سے ماورا ہو کر حقائق کا بیان ہے، یعنی مولانا اسے مثبت سائنس (positive science) سمجھتے ہیں جس کا کام بس حقائق کو جوں کا توں بیان (describe) کردینا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ معاشیات ایک اخلاقی سائنس (moral or

(normative science) ہے جس کا مقصد حرص وحسد کی اخلاقیات کا جواز فراہم کرنا ہے، جیسا کہ اس کے بنیادی مقدمات (کہ انسان کی خواہشات لامحدود ہونی چاہئیں، عقلمندی کا معیار دنیا سے زیادہ سے زیادہ متمتع ہونے کے لیے سرمائے کی بڑھوتری ہے وغیرہ) سے عین واضح ہے۔ علمِ معاشیات کے بارے میں یہ غلط تصور ہی اسلامی ماہرینِ معاشیات کی تمام تر مشکلات کا اصل پیش خیمہ ہے۔

## کل (whole) کو نظر انداز کرنے کی غلطی:

یہاں اسلامی بینکاری پر علمائے کرام کے اس اعتراض کا ذکر فائدے سے خالی نہ ہوگا کہ موجودہ بینکاری اس لیے اسلامی نہیں کیونکہ اس میں کیے جانے والے کاروبار کی جزوی تفصیلات شرعی تقاضوں کے مطابق نہیں۔ یعنی علمائے کرام کو اسلامی بینکاری کی اسلامیت پر اعتراض اس لیے نہیں کہ یہ جن مقاصد کا حصول ممکن بناتی ہے وہ غیر اسلامی ہیں، بلکہ یہ ہے کہ اس کاروبار کا طریقۂ کار (methodology) شرعی اصولوں (مثلاً شرکت ومضاربت) پر منطبق نہیں ہوتا۔ دوسرے لفظوں میں ان کے تجزیے کا نقطہ ماسکہ (unit of analysis) نظام نہیں بلکہ جزوی تفصیلات ہیں۔ ان کی تنقید کا حاصل یہ ہے کہ اگر بینکاری نظام وغیرہ کو شرکت ومضاربت اور دیگر شرعی اصولوں کا پابند بنالیا جائے تو پھر انہیں اس پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ اسلامی بینکاری کی جزوی تفصیلات شرعی اصولوں کے مطابق ہو بھی جائیں تب بھی یہ ہرگز اسلامی نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ جن مقاصد (لذت پرستی ونفع خوری کی ذہنیت کا عموم) کے حصول کا ذریعہ بنتی ہے وہ صد فیصد غیر اسلامی ہیں۔ سرمایہ داری کا مسئلہ یہ نہیں کہ اس کا طریقہ کار درست نہیں بلکہ یہ ہے کہ جس ہدف (عملِ تکاثر) کو یہ فرد، معاشرے اور ریاست کا مقصدِ وجود قرار دیتی وہ عین شر ہے، لذت پرستی ونفع خوری کے جن احساسات کو یہ تعقل کی بنیاد قرار دیتی ہے وہ عین جہالت ہیں اور جن کے عموم کے نتیجے میں بلاشک وشبہ زیادہ مادی ترقی ممکن ہوتی ہے لیکن اس معاشرے میں زندگی گزارنے کے بعد ہر فرد اپنے لئے جہنم کا راستہ آسان بنالیتا ہے۔

کل کو نظر انداز کر کے جزو پر فتوے دینے کی غلطی واضح کرنے کے لیے ہم ایک مثال بیان کرتے ہیں۔ ایک ایسے غلیظ معاشرے کا تصور کیجئے جہاں فحاشی وبدکاری اس طرح عام ہو جائیں کہ اسے باقاعدہ طور پر ایک منظم معاشرتی صف بندی کی حیثیت حاصل ہو جائے، لوگوں کا احساس گناہ اس حد تک گر جائے کہ وہ نکاح کے بجائے زنا کو ترجیح دینے لگیں نیز ریاستی قوانین بھی نکاح کو مشکل اور زنا کو آسان بنائیں (جیسا کہ دنیا کے کئی ممالک کا یہ حال ہے)۔ ایسے ماحول میں ایک 'تہجد گزار فرد' بھی خود کو ایسے حالات میں پائے گا کہ نہ صرف یہ کہ وہ اپنی اولاد ہی کو بلکہ خود کو بھی زنا وبدکاری کی آلائشوں سے بمشکل ہی بچا پائے گا جس کا اظہار یہ اعداد وشمار ہیں کہ مغربی معاشروں میں محض پندرہ سال کی عمر تک پہنچنے

والے بچوں میں سے ستر فیصد سے زائد بچے کم از کم ایک مرتبہ زنا کا ارتکاب کر لیتے ہیں، کئی ممالک میں پچاس فیصد سے زائد بچے حرامی النسل ہوتے ہیں۔ فرض کریں اس ماحول میں کوئی 'خداترس' عالم 'تہجد گزار' مسلمانوں کو 'بدکاری کے گناہ سے بچانے' کے لیے 'عموم بلوی' اور 'وقت کی ضرورت' کو دلیل بنا کر 'اسلامی قحبہ خانے' بنائے جہاں بڑی تعداد میں بدکاری کے شعبے سے متعلق عورتوں کو جمع کر لے اور پھر درج ذیل 'شرعی' اصولوں کی پابندی کرنا شروع کر دے:

- وہاں 'بلاضرورت شریعہ' مرد و زن کا اختلاط نہ ہونے دے۔
- مباشرت سے قبل 'نکاح' کی رسم اور 'مہر' کی رقم طے کروائے۔
- نکاح کروانے کے لیے 'شرعی قاضیوں' اور 'گواہوں' کا انتظام موجود ہو۔
- مباشرت کے بعد شوہر بیوی کو 'طلاق' دیکر 'مہر کی رقم ادا' کر دے۔
- کیونکہ عورت کے لیے ہر طلاق کے بعد نئے نکاح کی راہ میں 'عدت' کی طویل مدت حائل ہو گی لہٰذا یہاں غامدی صاحب کے فتوے پر عمل کر لے کہ اگر میڈیکل ٹیسٹ سے ثابت ہو جائے کہ حمل نہیں ٹھہرا تو عدت ختم ہو جائے گی، لہٰذا اسلامی قحبہ خانے میں اعلیٰ قسم کی لیبارٹری بھی بنوا لے۔

ذرا غور تو کیجئے کہ 'اسلامی قحبہ خانے' بنانے میں کس قدر شرعی مسائل کا لحاظ کیا جا رہا ہے۔ قریہ قریہ 'اسلامی قحبہ خانے' بنانے کے بعد یہ نقشہ وہ آپ کے سامنے پیش کر کے پوچھے کہ بتایئے اس میں کیا خرابی ہے اور آپ بجائے اسے ایک 'کل' کے 'اس میں جو اچھا ہے وہ لے لو اور جو برا ہے اسے چھوڑ دو' کی بنیاد پر جزواً جزواً پرکھ کر یہ کہنے لگیں کہ 'میاں یہاں عدت گزارنے کا طریقہ فقہ حنفی کے مطابق نہیں ہے' یا 'گواہ صفت عدالت سے متصف نہیں' وغیرہ تو ایسے طریقۂ اجتہاد کو کیا کہا جائے گا؟ کیا (کسی دوسری فقہ کی روشنی میں کوئی فقہی حل تجویز فرما دینے کے بعد) عدت گزارنے کے طریقے کو درست کر لینے سے واقعی یہ 'اسلامی قحبہ خانے' کہلانے کے مستحق ٹھہریں گے اور ہم خلقِ خدا کو 'غیر اسلامی کوٹھوں' کے بجائے 'اسلامی قحبہ خانے' جانے کی ترغیب دلانے کے لیے اشتہاری مہمیں شروع کرنے پر زور دینے لگیں گے اور خود ان قحبہ خانوں میں کنسلٹنٹ بھرتی ہونے کی فکر کرنے لگیں گے کہ دیکھیں کہیں یہ 'غیر شرعی' اصولوں پر نہ چل نکلیں؟ ہوسکتا ہے کسی کو 'اسلامی قحبہ خانے' کی یہ مثال محض ایک ذہنی عیاشی لگتی ہو لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ مصر کے فقیہہ العصر علامہ یوسف قرضاوی صاحب نے نکاح المیسار کی اجازت دے کر اسلامی قحبہ خانے بنانے کی راہ ہموار کر دی ہے، اب ضرورت ہے تو بس ہمت کی۔ یقین مانیے جس معاشرتی ماحول کی اوپر منظر کشی کی گئی وہاں ایسی کاوشوں کے حامی چند علماء کرام کا دستیاب ہو جانا نیز عوام الناس میں ان کا مقبول ہو جانا کوئی اچنبھے کی بات نہ ہو گی۔ اگر بات صرف جزو ہی کی ہے

تو پھر 'اسلامی قحبہ خانے' کے مالک کا کیا قصور ہے کہ اس کا یہ 'شرعی جواز' نہ مانا جائے کہ اسلام نے شہوانی جذبے کا جائز طریقے سے اظہار حرام کب قرار دیا ہے، اگر ایسا ہوتا تو اسلام مرد کو چار شادیوں کی اجازت ہی کیوں دیتا؟ نیز اسلامی بینکاروں کے فلسفے کو بنیاد بنا کر وہ بھی تو کہہ سکتا ہے کہ 'جناب اسلام میں جائز اور نا جائز کا فرق صرف طریقۂ کار کی تبدیلی پر مبنی ہے، اگر جانور بسم اللہ پڑھ کر ذبح کر لیا جائے تو وہ حلال ہو جاتا ہے ورنہ حرام، اسی طرح میں نے غیر اسلامی کوٹھوں کو غیر شرعی طریقوں سے پاک کر کے اصول شریعہ (Shariah compliance) کی روشنی میں انہیں اسلامی قحبہ خانوں میں تبدیل کر دیا ہے، ٹھیک ہے اس کوشش میں ابھی تک مجھے سو فیصد کامیابی نہیں ملی، لیکن ناقدین کو چاہیے کہ میری کاوشوں کو 'کل' کی روشنی میں جانچ کر رد کرنے کے بجائے اس سلسلے میں میری راہنمائی فرمائیں تاکہ اس کارِ خیر میں مزید بہتری لائی جاسکے'۔ پس یاد رہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کے انہدام کے لیے اس وقت تک کوئی مثبت اسلامی حکمتِ عملی تیار نہیں کی جاسکتی جب تک تجزیے کا نقطہ ماسکہ جزوی تفصیلات نہیں بلکہ 'نظام' نہ بن جائے۔ مقصدیت کسی شے کی کلیت (totality) میں ہوتی ہے، کسی کل کو اس کے اجزا میں توڑ کر دیکھنے سے اس کی مقصدیت نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے (اس نقطے کی مزید تفصیل آگے آ رہی ہے)۔

**لذت پرستی و نفع خوری کو فطری فرض کرنے کی غلط فہمی:**

تمام الہامی مذاہب بشمول اسلام ان مفروضات کو کلیتاً رد کرتے ہیں جنہیں مولانا سمیت دیگر اسلامی ماہرینِ معاشیات 'انسانی فطرت' سمجھ کر قبول کر لیتے ہیں۔ لذت پرستی اور نفع خوری بے شک ان معنوں میں تو انسانی فطرت ہیں کہ انسان میں جتنی صلاحیت احسن تقویم بننے کی ہے اتنی ہی اسفل سافلین کی بھی ہے، لیکن ان معنوں میں نہیں کہ ایسا کرنا ہی کوئی معیاری یا طبعی (normal) انسانی کیفیت ہے۔ نفس امارہ ہرگز بھی کوئی معیاری نفسی کیفیت نہیں، البتہ مغربی علمیت میں نفس امارہ ہی فطری نفسی کیفیت مانی جاتی ہے کیونکہ مغرب خیر کے جس تصور پر یقین رکھتا ہے وہ نفس امارہ ہی کا دوسرا نام ہے اور یہی وجہ ہے کہ مغربی علوم میں قانون اور معاہدے (contract) جیسے تصورات تو ملتے ہیں لیکن گناہ کا ذکر سرے سے مفقود ہے۔ گناہ کیا ہے؟ یہ کہ انسان اپنے ارادے کو خدا کی مرضی پر غالب کر دے، مغرب میں خیر عین اسی چیز کا نام ہے کہ انسان ارادۂ خداوندی سے علی الرغم اپنے لیے جو چاہنا چاہے چاہ سکے۔ ظاہر ہے خیر کے اس تصور پر ایمان لانے کے بعد گناہ نامی کوئی شے باقی نہیں رہتی، الہامی مذاہب جسے گناہ کہتے ہیں مغرب میں عین اسی شے کو اصل خیر اور تعقل کہتے ہیں۔ اسلام نہ تو فرد کی خود مختاریت (sovereignty) کا قائل ہے جس کا حصول علمِ معاشیات کا اصل مقصد ہے اور نہ ہی خواہشات کے لامحدود ہونے کو جائز قرار دیتا ہے۔ اس کی تعلیمات میں تعقل کی بنیاد حرص و حسد نہیں بلکہ زہد و قناعت کی

ذہنیت کا معاشرتی عموم ہے۔ معاشی عمل کی بنیاد لامحدود خواہشات کی تکمیل، نفع خوری اور ترقی نہیں بلکہ حصولِ رضائے الٰہی اور اخروی کامیابی ہے۔ ریاست کا کام سرمائے میں بڑھوتری کا لائحہ عمل طے کرنا نہیں بلکہ ایسی ادارتی صف بندی فراہم کرنا ہوتا ہے کہ معاشی عمل کے ذریعے مذہبی اقدار کا فروغ ظہور پذیر ہو اور لوگ زہد وقناعت کے خوگر ہوسکیں۔ اسلامی ماہرینِ معاشیات کے مقابلے میں امام غزالیؒ لذت پرستی و نفع خوری کا مکمل رد فرماتے ہیں۔ چنانچہ عمل صرف کے مقصد utility maximization (یعنی لذت پرستی وحرص وحسد) کے بارے میں امامؒ فرماتے ہیں: ''(شیطان) انسانی قلب کو غضب اور شہوت کی حالت میں قابو کرتا ہے... پیٹ بھر کھانا خواہ وہ حلال اور صاف ستھرا ہی کیوں نہ ہو شیطان کے مدخل ہونے کا بڑا راستہ ہے اس لیے کہ شکم سیری سے خواہشات کو تقویت ملتی ہے اور خواہشات شیطان کا ہتھیار ہیں'' (اح: ج ۳، ص ۶۲)۔ مزید فرماتے ہیں کہ ''دنیا کی محبت تمام گناہوں کی جڑ ہے، دنیا کی محبت کا اثر یہ ہے کہ دل دنیا سے خوش ہو'' (اح: ج ۴، ص ۶۷)، ''شیطان کا کام خواہشات بھڑکانا ہے... خواہشات لامحالہ ناقابلِ تسکین شے ہیں اور بالآخر انسان کا ایمان برباد کر کے چھوڑتی ہیں'' (اح: ج ۳، ص ۶۷)، ''خدا تک پہنچنے کا واحد راستہ خواہشات کی مخالفت ہے'' (اح: ج ۳، ص ۱۱۱)، ''آخرت کی سعادت حاصل کرنے کا صرف یہی ذریعہ ہے کہ نفس کو خواہشات کی اتباع سے روکا جائے'' (اح: ج ۳: ص ۱۱۲)۔ امام صاحبؒ مباحات سے مزے اٹھانے کی حلت' ثابت کرنے کے فلسفے پر فرماتے ہیں: ''یہ (فلسفہ) غلط ہے اصل حقیقت ان لوگوں پر منکشف ہوئی جنہوں نے دنیا کی محبت کو تمام گناہوں کی جڑ کہا... ضرورت سے زائد مباح چیز مباح ہونے کے باوجود دنیا میں شامل ہے اور انسان کو اس کے خالق سے دور کرتی ہے... نفس کی اصلاح اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اسے مباحات کی لذت سے نہ روکا جائے اس لیے کہ انسان مباحات کی لذت سے تجاوز کر کے محظورات میں مبتلا ہو جاتا ہے... اور یہ اس کی ادنیٰ آفت ہے... اس کی ایک آفت یہ ہے کہ نفس دنیا کی لذتوں سے خوش ہوتا ہے اور ان لذتوں میں وہ اپنے لیے سکون تلاش کرتا ہے'' (اح: ج ۳: ص ۱۱۵-۱۱۴)۔ اسی طرح نفع خوری اور عملِ تکاثر کے بارے میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں: ''وہ شخص جو مال جمع کرنے کو اپنا مقصد بناتا ہے ملعون ہے'' (ک: ص ۲۰۰)، ''وہ شخص جو بازار صرف اپنی ضرورتیں پوری کرنے کے لیے جاتا ہے حقیقی مقصد (نجات) کو نہیں پا سکتا'' (ک: ص ۲۲۴-۲۲۱)

''حسد (یعنی دنیاوی مسابقت کا جذبہ) نفرت و بغض سے پیدا ہوتا ہے، حسد انسان کو ہلاک کر ڈالتا ہے'' (ک: ص ۴۰۲)، ''حبِ مال بڑی آفت ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا 'مال اور شہرت کی محبت اسی طرح قلب میں نفاق پیدا کرتے ہیں جیسے پانی فصل اگاتا ہے'، نیز 'دو بھوکے بھیڑیے بکریو

کے ریوڑ کو اتنا نقصان نہیں پہنچاتے کہ جتنا نقصان حب مال اور شہرت ایک انسان کے ایمان کو پہنچاتے ہیں'' (ک: ص ۴۱۵)۔ ''مال (سرمایہ) معصیت کا دروازہ کھولتا ہے اور قلب میں خواہشات ولذّات کو بھڑکاتا ہے، صاحب مال کے لیے تعیّشات سے بچنا اور صبر کرنا مشکل ہو جاتا ہے (ک: ص ۴۱۹-۴۱۸)۔ ان تعلیمات کو بار بار پڑھیے اور اپنے دل پر ہاتھ رکھ کر فیصلہ کیجیے کہ اسلامی معاشیات اس میں کہاں فٹ ہوتی ہے؟ (۳)۔

مولانا کا کاروبار کو نفع خوری کے ساتھ جوڑنا نہ صرف یہ کہ اسلامی تعلیمات بلکہ انسانی تاریخ کے بھی خلاف ہے کیونکہ سرمایہ داری سے پہلے دنیا کی کسی بھی تہذیب میں پیداواری عمل کا مقصد نفع خوری نہ تھا۔ تاریخی تجزیے سے یہ بات سامنے آئی ہے کہ طلب ورسد کے قوانین صرف ان معاشروں میں عمل پذیر ہوتے ہیں جہاں عمل پیداوار قیمتوں کے اتار چڑھاؤ کے تابع ہو، اور روایتی معاشروں میں ایسا ہرگز نہیں ہوتا کیونکہ وہاں پیداوار کا بنیادی یونٹ فرم (firm) نہیں بلکہ خاندان ہوا کرتا ہے اور پیداوار کا مقصد ایک مخصوص علاقے کے لوگوں کی بنیادی ضروریات کی تکمیل ہوتا ہے نہ کہ زائد قدر (surplus value) کی پیداوار۔ مزید یہ کہ رسد وطلب کو فطری قوانین کہنے کا فلسفہ بھی غلط در غلط ہے کیونکہ انسانی معاشروں میں کچھ 'فطری قوانین' ماننے کا مطلب یہ ہے کہ انسانیت کے اظہار کا کوئی دائرہ ایسا بھی ہے جو ہر قسم کی مابعد الطبیعات سے ماورا ہے۔ ظاہر ہے علمی طور پر یہ ایک غلط دعویٰ ہے کیونکہ انسانی معاشروں میں ایسا کوئی 'طبعی قانون' کارفرما نہیں ہوتا جو ہر قسم کے انسانی مقاصد سے ماورا ہو، یعنی انسانی معاشرہ طبعی کائنات (physical world) کی مانند نہیں جہاں انسانی ارادے و مقصد سے ماورا بھی چند قوانین نافذ ہیں۔ ایڈم سمتھ یا دیگر ماہرین معاشیات جو یہ کہتے ہیں کہ طلب ورسد کوئی فطری قوانین ہیں نیز افراد کے میل جول کے نتیجے میں سرمایہ دارانہ نظام خود بخود وقوع پذیر ہو جاتا ہے ایک سفید جھوٹ ہے، اصل بات یہ ہے کہ یہ قوانین صرف سرمایہ دارانہ معاشروں میں وقوع پذیر ہوتے ہیں اور چونکہ ماہرینِ معاشیات سرمایہ داری ہی کو فطری نظام مانتے ہیں لہٰذا ان کے نزدیک رسد وطلب فطری قوانین ہیں۔ کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا آپؐ کے صحابہ کے طرز زندگی میں حصولِ لذت اور نفع خوری کا رویہ نظر آتا ہے؟ کیا حضرت عثمانؓ کے کاروبار کا مقصد نفع خوری یا زیادہ سے زیادہ خواہشات کی تکمیل تھا؟ کیا کاروبار میں کامیابی کے بعد حضرت عثمانؓ نے اپنا اور دیگر صحابہ کرام کا 'معیارِ زندگی' بلند کرنے کی کوئی مہم چلائی؟ اگر معاذ اللہ ان کے کاروبار کا مقصد نفع خوری اور خواہشات کی تکمیل ہی ہوتا تو یقیناً وہ اپنے معیارِ زندگی کو بلند کرنے کے لیے عمدہ ہاتھی وغیرہ بطور سواری استعمال کرنا شروع کر دیتے، صحابہ کرام کو قسطوں پر قرضے دے کر بہترین گھوڑے اور اونٹ فراہم کرنے کا کاروبار جماتے اور یوں غریب صحابہ کے روز

گار کا بندوبست فرماتے۔ زیادہ دور جانے کی ضرورت نہیں، آج بھی گاؤں دیہات میں رہنے والے لوگ ذاتی لذت پرستی، نفع خوری اور حرص وحسد کی ذہنیت سے کوسوں دور ہیں۔ اسلامی معاشیات کی ایک اہم غلطی انسانی زندگی کو مختلف حصوں میں بانٹ کر دیکھنا ہے۔ چنانچہ ایک طرف تو مولانا اپنے 'اصلاحی خطبات' میں فرد کو اپنی ذاتی زندگی میں انہیں اقدار کو اختیار کرنے کا وعظ فرماتے ہیں جن کی تلقین صوفیاء کرام نے کی، لیکن وہی فرد جب معاشی تگ ودو کرنے لگتا ہے تو اس کے لئے ان اخلاقِ حمیدہ سے بالکلیہ متضاد اخلاق اپنانے کا جواز فراہم کرتے ہیں، فیا للعجب۔

## نفع کمانے کو نفع خوری پر قیاس کرنے کی غلطی:

اسلامی ماہرینِ معاشیات نفع کمانے اور علمِ معاشیات کے تصور نفع خوری (profit-maximization) کو خلط ملط کر دیتے ہیں۔ یہ بات ٹھیک ہے کہ کاروبار کے نتیجے میں جو نفع حاصل ہوتا ہے اسلام اس کا قائل ہے لیکن اسلام نفع خوری کا ہرگز قائل نہیں۔ نفع تو کسی مقصد کے لیے کمایا جاتا ہے جیسے حضرت عثمانؓ کے نفع کمانے کا مقصد غزوات میں سرمائے کی فراہمی، غریب مسلمانوں کی مدد وغیرہ تھا، اس کے مقابلے میں نفع خوری کا مطلب نفع کا حصول بالذّات مقصود (profit for the sake of profit) اور تعقل (rationality) کی بنیاد بنالینا ہے۔ نفع خوری کی اس مکروہ ذہنیت کا سب سے عمدہ اظہار اسٹاک ایکسچینج کاروبار میں ہوتا ہے جہاں فرد اسٹاک صرف اور صرف اس لیے خریدتا ہے کہ وہ سرمائے میں لگاتار اضافہ کرتا ہی چلا جائے اور اس دھن میں لگا رہے کہ کس کمپنی کے شیئرز منافع (capital gain) پر بیچ کر ایسی کمپنی کے شیئرز میں لگائے جہاں سے مزید نفع کی امید ہو۔ اگر آپ اس سے پوچھیں کہ یہ شیئرز تم کیوں خرید اور بیچ رہے ہو تو اس کا جواب 'مزید نفع سے مزید نفع کمانا' ہوگا، یعنی وہ نفع اس لیے کماتا ہے کہ اس سے مزید نفع کماتا چلا جائے۔ جوائنٹ اسٹاک کمپنی درحقیقت اسی نفع خوری (accumulation for the sake of accumulation) کی ذہنیت کا اظہار ہے جس کا مقصد وجود صرف اور صرف سرمائے کی بڑھوتری ہوتا ہے، اس کا اور کوئی معاشرتی مقصد ہے ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود ایک کامیاب تاجر ہونے کے حضرت عثمانؓ نے امیر صحابہ کی دولت جمع کر کے زر کے بازار (بینک اور اسٹاک ایکسچینج) کی داغ بیل نہ ڈالی کیونکہ ان اداروں کا تو مقصد ہی نفع خوری کا عموم ہے۔ انسانی خواہشات کی لامحدودیت اور اس کے حصول کو انسانی جدوجہد کی بنیاد مان کر جو معاشرتی صف بندی وجود میں آتی ہے وہاں ایسے اداروں کی ضرورت پڑتی ہے جو ذرائع میں لگاتار اور جلد از جلد اضافے کا حصول ممکن بناتے ہوں اور زر کے بازار اسی مقصد کے حصول کا ذریعہ ہیں۔

نفع کمانے اور نفع خوری کا فرق نہ سمجھنے کی وجہ سے ہی یہ بات سننے کو ملتی ہے کہ 'اسلام نے نفع کمانے کو

حرام قرار نہیں دیا'۔ آج کل 'فلاں کام حرام نہیں ہے' کا فلسفہ بے دریغ استعمال کیا جانے لگا ہے، لہٰذا یہاں اس پر بھی کچھ کہنا ضروری ہے۔ اگر ایک لمحے کے لیے مان لیا جائے کہ اسلام نفع خوری کو حرام نہیں کہتا، پھر بھی اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ یہ کوئی مطلوب و مستحسن کام ہے؟ کسی عمل کے حرام نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ مطلوب بھی ہے۔ مثلاً دنیا کا ہر مفتی یہ فتویٰ دے گا کہ طلاق دینا حرام نہیں ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس بنیاد پر کوئی شخص طلاق کے فروغ کے لیے قریہ قریہ جا کر دفاتر کھول لے، عورتوں کو طلاق لینے پر اکسانے کے لیے نئے نئے طریقے ایجاد کرتا پھرے، انہیں طلاق کے بعد پہنچنے والے معاشی نقصانات کا مداوا کرنے کے لیے معاشی سکیمیں پیش کرے وغیرہ، اور جب اس سے پوچھا جائے کہ بھائی یہ کیا غضب کر رہے ہو تو وہ معصومیت سے جواب دے کہ 'جناب اسلام میں طلاق دینا اور لینا حرام کب ہے؟ میں تو مظلوم عورتوں کے حقوق کا تحفظ کر رہا ہوں'۔ اسی طرح اسلام میں پر تعیش زندگی گزارنا بہر حال 'حرام' نہیں بلکہ ناپسندیدہ (مکروہ) ہی ہے لیکن اس کا یہ مطلب کہاں سے نکل آیا کہ اسلامی ریاست کا مقصد معاشرے میں ایسے اداروں کا فروغ ہوگا جو لوگوں کو پر تعیش زندگی گزارنے کی ترغیب دیں گے؟ اور پھر 'اسلامی قحبہ خانے' کے مالک کا کیا قصور ہے کہ اس کا یہ 'شرعی جواز' نہ مانا جائے کہ اسلام نے شہوانی جذبے کا جائز طریقے سے اظہار حرام کب قرار دیا ہے، اگر ایسا ہوتا تو اسلام مرد کو چار شادیوں کی اجازت ہی کیوں دیتا؟ نیز اسلامی معیشت دانوں کے فلسفے کو بنیاد بنا کر وہ بھی کہہ سکتا ہے کہ 'جناب اسلام میں جائز اور ناجائز کا فرق صرف طریقہ کار پر مبنی ہے، اگر جانور بسم اللہ پڑھ کر ذبح کیا جائے تو وہ حلال ہو جاتا ہے ورنہ حرام، اسی طرح میں نے غیر اسلامی کوٹھوں کو غیر شرعی طریقوں سے پاک کر کے اصولِ شریعہ (Shariah compliance) کی روشنی میں اسلامی قحبہ خانے میں تبدیل کر کے اسے جائز کر دیا ہے'۔ مسلم مفکرین کی ایک بہت بڑی غلطی یہ ہے کہ وہ مغرب اور اسلام میں چند ظاہری (superficial) مماثلتوں کو بنیاد بنا کر اسلامی تعلیمات کو مغربی تناظر پر چسپاں کرنے لگتے ہیں جبکہ حقیقت یہ ہوتی ہے کہ دونوں نظاموں میں ان اعمال کی مقصدیت یکسر مختلف ہوتی ہے جو اس کی مابعد الطبیعات سے طے پاتی ہے۔ 'اسلام میں نفع حرام نہیں ہے' کو بنیاد بنا کر تمام سرمایہ دارانہ اداروں (بینک اور اسٹاک ایکسچینج وغیرہ) کی اسلام کاری اسی غلط فہمی کا شاخسانہ ہے۔ اس دلیل کی غلطی واضح کرنے کے لیے 'اسلامی قحبہ خانے' کی مثال ہی کافی ہے لیکن چونکہ یہ غلطی ہر جگہ عام ہے لہٰذا اسے سمجھانے کے لیے ہم چند اور مثالیں پیش کرتے ہیں۔ دیکھیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام بطور ایک جسمانی وجود ایک معین شخصیت ہیں لیکن مسلمانوں اور عیسائیوں کے تصور مسیحیت میں زمین آسمان کا فرق ہے، ہماری مابعد الطبیعات میں وہ ایک رسول بشر جبکہ ان کے ہاں خدا ہیں۔ اگر کوئی مسلمانوں کے ہاں

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نام سن کر یہ دعویٰ کرے کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام ایک ہی شخص ہیں تو کیا یہ کہنا درست ہوگا؟ اب ایک عملی مثال لیجیے۔ فرض کریں کوئی شخص صحابہ کرامؓ کی گھوڑ دوڑ اور نیزہ بازی اور چند دیگر کھیلوں کی بنیاد پر دورِ جدید کے اولمپک گیمز اور عالمی کھیلوں کے مقابلوں کا اثبات کرنے لگے تو ایسے قیاس کو قیاس مع الفارق نہ کہیں تو اور کیا کہیں؟ اس شخص کا قیاس اس مفروضے پر مبنی ہے کہ موجودہ کھیل کی نوعیت بھی ویسی ہی ہے جیسی صحابہؓ کے کھیلوں کی، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ موجودہ کھیل صرف کھیل نہیں بلکہ سرمایہ دارانہ نظام کا ایک معاشرتی ادارہ (social institution) ہیں، جن کی حیثیت اربوں ڈالر سرمائے کی ایک انڈسٹری کی ہے، جس کے بقا کے لیے ضروری ہے کہ کچھ لوگوں کی زندگیوں کا مقصد ہی کھیلنا بن جائے یعنی کھیل ہی ان کی پہچان (profession) ہو، عوام النّاس دنیا و آخرت سے بے پروا ہوکر جنونیوں کی طرح کھیلوں کے تماش بین بن کر اربوں ڈالر ان پر برباد کر دیں، اور تو اور حکومتوں کا بھی یہ بنیادی وظیفہ ہو کہ وہ کھیلوں کے فروغ کے لیے سہولتیں فراہم کرے تاکہ عوام النّاس ان میں مشغول ہوں اور اپنی نسلوں کو جہنم کی تیاری کرنے کے لیے کھلاڑی بنانے پر راغب ہوں وغیرہ وغیرہ۔ آخر کھیل ایک 'وقتی شخصی تفریح' اور 'کھیل ایک معاشرتی ادارے' میں کیا مماثلت ہے؟ بالکل اسی طرح 'مقاصدِ زندگی کے لیے نفع کمانے' اور 'نفع ہی کمانے کو مقصد بنانے والے ادارے' میں مماثلت ہی کیا ہے؟ اسی طرز کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ بخاری شریف (کتاب الحدود) میں ایک ایسے صحابیؓ کا ذکر موجود ہے جو رسالت مآب ﷺ کی فرحتِ طبع کی خاطر مزاح فرماتے۔ اب فرض کریں کوئی شخص ان صحابیؓ کے عمل کو بنیاد بنا کر معاذ اللہ موجودہ دور میں مزاحیہ اداکاری (comedy) کی پوری انڈسٹری کو 'اسلامی ثابت' کرنے لگے تو ایسے اجتہاد کو فساد نہ کہیں تو اور کیا کہیں؟

## ساخت اور مقصد کا تعلق باہمی نظر انداز کرنے کی غلطی:

چنانچہ اسلامی تصوراتِ وقف اور بیت المال سے کمپنی بطور شخص قانونی کا جواز ایسا ہی ہے جیسے صحابہؓ کے کھیل سے اولمپک گیمز کا جواز۔ اسلامی معاشیات کی ایک بڑی خامی ساخت (structure) اور مقصدیت (sprit) کے تعلق باہمی کو نظر انداز کرنا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل کے لیے یہ نقطہ سمجھ لینا چاہیے کہ کسی مقصد کو حاصل کرنے کی خاطر جو طریقہ اختیار کیا جاتا ہے اس کی ساخت (structure) کا حصول مقصد اور اس کے دوام کے ساتھ نہایت گہرا تعلق ہوتا ہے۔ افراد جب کسی شے کے حصول کو اپنا مقصد بناتے ہیں تو اس کے حصول کے لیے کوئی نہ کوئی انتظامی شکل ضرور اختیار کرتے ہیں اور بہت سی انتظامی شکلوں میں سے وہی شکل زندہ رہ جاتی ہے جو زیادہ مؤثر اور قابل عمل ہوتی ہے۔ افراد کی خود سے

اختیار کردہ مخصوص انتظامی ہیئت ان معنوں میں تو ضروری نہیں ہوتی کہ وہ بذاتِ خود اصلاً مطلوب تھی، مگر ان معنوں میں یقیناً ضروری ہوتی ہے کہ اس کی بقا سے افراد کے معاشرتی مقاصد قائم رہتے ہیں اور اس کا انہدام ان تمام مقاصد کے انہدام کا باعث بھی بنتا ہے جو اس کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں۔ ساخت و ڈھانچے کے اندر جو روح [spirit or substance] موجود ہوتی ہے اسے اس ساخت سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے شریعت کے بیان کردہ ڈھانچے غیر متبدل ہوتے ہیں کیونکہ شریعت نے ایسے ڈھانچوں کی نشان دہی کر دی ہے جنہیں اختیار کر کے مقاصد الشریعہ کا حصول ممکن ہو جاتا ہے۔ درحقیقت اسلامی نظام زندگی بدن اور روح کے آمیختے کا نام ہے، ساخت اور روح ساتھ ساتھ ہوتے ہیں۔ ہر ڈھانچے اور نظام کی اپنی روحانیت (spirituality) اور دانش (wisdom) ہوتی ہے جو اس کے اندر سرایت کیے ہوئے ہوتی ہے، جب تک آپ اس نظام کو اس کی ساخت کے ساتھ چلاتے رہتے ہیں تو اس کی مخفی دانش (potential wisdom) اور روحانیت (potential spirituality) ایسے ایسے طریقوں سے اپنا اظہار کرتی رہتی ہے کہ جن کا ادراک کرنا بھی مشکل ہوتا ہے۔ عمل کی ساخت اور اس کی روح کے تعلق کی وضاحت چند آسان مثالوں سے کی جا سکتی ہے۔

کھڑے ہو کر کھانے والے نظام کی اپنی دانش و روحانیت ہے جو حرص و حسد کی عمومیت کے ذریعے ظہور پذیر ہوتی ہے، لیکن اسلامی آداب طعام کی روحانیت و دانش دستر خوان پر بیٹھ کر کھانے میں مضمر ہے۔ جو شخص دستر خوان پر بیٹھ جاتا ہے وہ کھڑے ہو کر کھانے والوں کی طرح لوٹ مار، چھینا جھپٹی نہیں کر سکتا، وہ دستر خوان پر تعلقات کے ایک ایسے تانے بانے میں بندھ جاتا ہے جہاں اس کی نقل و حرکت ناممکن ہو جاتی ہے۔ وہ حالتِ حرکت سے حالتِ سکون میں آ جاتا ہے، وہ ایک پیالے سے دوسرے پیالے ایک برتن سے دوسرے برتن کی طرف آزادانہ رجوع نہیں کر سکتا۔ جو کچھ اس کے سامنے میسر و موجود ہے وہ اسی پر اکتفا کرتا ہے، صرف اکتفا نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ جو لوگ فروکش ہیں ان کا حصہ بھی ان چیزوں میں موجود ہے جو سامنے برتنوں میں رکھی ہیں اس سے وہ اعتناء نہیں کر سکتا۔ اگر برتن میں پانچ بوٹیاں ہیں اور کھانے والے بھی پانچ ہیں تو کوئی فرد پانچوں بوٹیاں اپنی رکابی میں ڈالنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ پانچ نگاہیں اس کے تعاقب میں ہوں گی، اس کا اخلاقی وجود کڑی نگرانی میں ہوتا ہے۔ کوئی قانون نافذ نہیں ہوتا لیکن نفس لوامۃ اور اخلاقیات کا قانون دستر خوان کے ڈھانچے کے ذریعے فرد پر مسلط ہو جاتا ہے اور وہ اس کے جبر سے اوپر نہیں اٹھ سکتا۔ اس کے برعکس کھڑے ہو کر کھانے کی اخلاقیات ہی دوسری ہوتی ہے، ایک میز سے وہ پسند کی بوٹیاں اور اشیاء چنتا ہے پسند نہیں آتیں تو دوسری میز پر پھینک کر نئی رکابی اٹھا کر دوسری اشیاء استعمال کرنا شروع کر دیتا ہے، پسندیدہ اشیاء ایک میز پر نہ ملیں تو وہ ہر میز پر گھوم

پھر کر ڈھونڈتا اور لوٹتا رہتا ہے۔ کیوں کہ وہ اپنا زماں و مکاں تیزی سے بدل رہا ہے لہٰذا کسی کی نظر میں نہیں ہے صرف نفسِ امارہ (حرص وحسد وہوس) کی گرفت میں ہے۔ دیکھیے ہمارے گاؤں دیہات میں بیٹھک وغیرہ جیسے ادارے گاؤں کے حالاتِ حاضرہ کو افراد تک پہنچانے اور ایک ساتھ مل جل کر رہنے اور ایک دوسرے کا خیال کرنے کی اقدار کے فروغ کا مکمل نظام تھا۔ ان نشستوں کے ختم ہونے سے وہ روحانی ماحول بھی ہمارے معاشروں سے رخصت ہو گیا جو ان کا مرہونِ منت تھا۔ غور کیجیے نمازِ تراویح جب مساجد سے نکل کر شادی ہالوں، کمیونٹی سینٹروں اور ہالوں میں جاتی ہے تو اس کی روحانیت سلب ہو جاتی ہے۔ کچھ لوگ اس تقریب کے انتظامات میں مصروف ہو کر تراویح کی عبادت سے قصداً رضا کارانہ محروم ہو جاتے ہیں کیونکہ کچھ ویڈیو بناتے ہیں، کچھ صوتی نظام چلاتے ہیں، کچھ کتابوں کے اسٹال پر بیٹھتے ہیں، کچھ کتابیں پڑھ رہے ہوتے ہیں، کچھ چائے بنانے کے انتظام میں مصروف ہوتے ہیں، کچھ تھک کر کرسیوں پر آرام فرما ہو کر چائے پی رہے ہوتے ہیں، کچھ سستانے لگتے ہیں، وقفوں میں چائے کا دور اور کھانے پینے کا سلسلہ چلتا ہے۔ نتیجتاً وہ روحانیت مفقود ہوتی ہے جو تراویح کا حاصل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مسجد کا ادارہ چھوڑتے ہی یہ روحانیت بھی رخصت ہو جاتی ہے، روحانیت اس خاص ڈھانچے کے اندر ہے وہ ڈھانچہ نہیں رہے گا تو روحانیت بھی نہیں رہے گی اور دنیا کو، حرص و ہوس کو، لذت دنیا کو اس روحانیت میں دخل اندازی کی کھلی اجازت خود بخود مل جاتی ہے۔ ساخت کوئی غیر اقداری (value-neutral or objective free) شے نہیں ہوتی، بلکہ ہر ساخت ایک مخصوص مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ہی مددگار ہوتی ہے۔ چوپالوں اور بیٹھکوں کے ذریعے مل جل کر رہنے کی معاشرت ہی کو عام کیا جا سکتا ہے ان کے ذریعے اغراض پر مبنی معاشرت کبھی قائم نہیں ہو سکتی۔ ایسا اس لیے ہے کہ ہر ساخت افراد کے مخصوص مقاصد کو حاصل کرنے کی خاطر وضع کردہ تعلقات کے نتیجے میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔ ساخت اور روح کا چولی دامن کا ساتھ ہے، ساخت ختم ہوتے ہی روح بھی تحلیل ہو جاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ساخت ختم ہونے کا مطلب ہی یہ ہے کہ افراد کے تعلقات کا وہ تانا بانا جو اس مقصد کے حصول کی ضمانت تھا، اب موجود نہیں رہا۔

ساخت اور مقصد کا تعلق بیان کرنے کے لیے مثالیں اس لیے بیان کی گئیں کہ اسلامی تصوراتِ وقف اور بیت المال سے کمپنی کے جواز کی غلطی واضح ہو سکے۔ کمپنی یا کارپوریشن کیا ہے؟ بڑھوتری برائے بڑھوتری (accumulation for the sake of accumulation) کے مقصدِ عمل کو ممکن بنانے کا ذریعہ اور ساخت۔ اسے خوبصورت الفاظ میں یوں ادا کرتے ہیں کہ کمپنی کا مقصد شیئر ہولڈرز کے نفع میں زیادہ سے زیادہ اضافہ کرنا ہے اور اس اضافے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر چکر میں حاصل

ہونے والے نفع کی کاروبار میں سرمایہ کاری (reinvestment) کرتے چلے جاؤ۔ یہی وجہ ہے کہ کمپنی کے منافع میں اضافے کی کوئی حد مقرر نہیں ہوتی، یعنی یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ کمپنی کتنا نفع کمانا چاہتی ہے اور کاروبار کے حجم میں کتنی توسیع چاہتی ہے کیونکہ یہ تو لامحدود انسانی خواہشات کی تکمیل کے لیے سرمائے میں لامحدود اضافہ کرنے کی انسانی کوشش کا اظہار ہے۔ کمپنی اور شراکت (partnership) میں دو بنیادی فرق ہیں:

☆ اولاً کمپنی ایک شخصِ قانونی (legal personality) ہوتی ہے جو اپنے تمام مالکان سے علی الرغم اپنا ایک وجود رکھتی ہے۔ مثلاً فرض کریں اگر زید اور ناصر مل کر کوئی کاروبار کریں اور دونوں کسی وجہ سے کاروبار بند کر دیں تو وہ کاروبار اور شراکت ختم ہو جائے گی، اس کا کوئی وجود باقی نہیں رہتا، نہ ہی اس کے ذمے کسی کی ادائیگیاں وغیرہ ہوتی ہیں، نہ کوئی شخص عدالت میں اس 'کاروبار' کے خلاف مقدمہ درج کرسکتا ہے کیونکہ شراکت میں ملکیت ذاتی ہوتی ہے اور افراد ہی اس کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں کمپنی ایک علیحدہ (independent) وجود رکھتی ہے، اس کے تمام شیئر ہولڈرز اگر مر بھی جائیں تب بھی کمپنی نہیں مرتی، اس کے خلاف مقدمہ کیا جاسکتا ہے۔

☆ دوئم ملکیت اور تصرف میں دوئی (separation of ownership and control)، یعنی کمپنی ملکیت میں تصرف کرنے کے حق کو فرد سے چھین کر ایسے افراد کے ہاتھوں میں مرکوز کر دیتی ہے جو فیصلے صرف بڑھوتری سرمایہ (profit maximization) کے اصول پر کرتے ہیں۔ ملکیت جب تک ذاتی ہو اس بات کا قوی امکان ہوتا ہے کہ فرد بڑھوتری سرمایہ کے علاوہ کسی اور مقصد کے لیے اسے استعمال کرے جو سرمایہ داری کو مطلوب نہیں۔ لبرل سرمایہ داری بھی اشتراکیت کی طرح انفرادی ملکیت ختم کر دیتی ہے، فرق یہ ہے کہ اشتراکیت ایسا ریاستی جبر کے ذریعے کرتی ہے اور لبرل سرمایہ داری کارپوریشن کے ذریعے۔ چنانچہ سرمایہ دارانہ نظام جتنا مضبوط ہوتا جاتا ہے، فرد کے لیے یہ مشکل سے مشکل تر ہوتا جاتا ہے کہ وہ ذاتی ملکیت کو اپنی مرضی کے مطابق استعمال کرے۔ فرض کریں زید آج ٹیکسی چلا کر اپنے بچوں کا پیٹ پالتا ہے اور ناصر پرچون کی دکان چلاتا ہے، لیکن سرمایہ داری اور زر کے بازار کے فروغ کے نتیجے میں بڑی بڑی کارپوریشن ٹیکسیاں اور رکشے تک چلانے لگتی ہیں، بڑے بڑے میکرو (makro) قائم کر دیے جاتے ہیں جن سے مقابلہ (compete) کرنا ایک فرد کے بس کی بات نہیں رہتی۔ نتیجتاً فرد مجبور ہو جاتا ہے کہ یا تو اپنی ملکیت (property) کو بینک کے حوالے کر دے اور یا پھر کمپنیوں کے شیئرز وغیرہ میں لگا (invest) دے، دونوں صورتوں میں ملکیت فرد کے ہاتھ سے نکل کر ان ہاتھوں میں پہنچ جاتی ہے جو سرمائے کے غلام ہوتے ہیں۔ فرد کا کام صرف اتنا

ہی رہ جاتا ہے کہ وہ اپنی ملکیت کو سرمائے کے حوالے کر کے مناسب نفع ملنے کی امید رکھے لیکن اسے یہ حق نہیں ہوتا کہ اپنی ملکیت پر اپنی مرضی سے تصرف کر سکے۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ کمپنی کے مالکان شیئر ہولڈرز ہوتے ہیں یہ محض رسمی یا فرضی ملکیت (fictitious ownership) ہوتی ہے کیونکہ انہیں کمپنی کے کسی فیصلے پر اثر انداز ہونے کا حق نہیں ہوتا، وہاں فیصلے صرف اس بنیاد پر ہوتے ہیں کہ سرمائے میں اضافہ کیسے ہوسکتا ہے۔ کمپنی میں فیصلے ہمیشہ وہی لوگ کرتے ہیں جو پیسے سے پیسہ بنانے کے علوم میں ماہر ہوتے ہیں (مثلاً financial analysts وغیرہ)۔

کارپوریشن در حقیقت حرص وحسد اور نفع خوری کی ذہنیت وعقلیت کو معاشرے پر مسلط کردینے کا ڈھانچہ ہے۔ اس کی مثال بالکل موبائل فون کی سی ہے جو انسان کی حد سے بڑھی ہوئی حبِ دنیا کا اظہار ہے، یعنی انسان نے چوبیس گھنٹے دنیا سے جڑ جانے کی خواہش پورا کرنے کے لیے ایک آلہ تیار کرلیا ہے، اب چاہے وہ حالتِ نماز میں ہو یا حالتِ احرام میں، ہر حال میں دنیا سے اس کا تعلق قائم ہے، یہ آلہ اسے کسی لمحے دنیا سے قطع تعلق کرنے نہیں دیتا۔ بالکل اسی طرح کمپنی انسان کی سرمائے میں لامحدود اضافہ کرنے کی خواہش کا عملی اظہار ہے، اس ڈھانچے (structure) کا اور کوئی مقصد نہیں اور نہ ہی یہ کسی اور مقصدیت کے فروغ کا ذریعہ بن سکتا ہے۔ کسی معاشرے میں کمپنی کا نفسِ وجود اور اس کا فروغ اس بات کی ضمانت ہے کہ افراد بڑھوتری سرمایہ کو اپنا مقصدِ حیات بناتے چلے جائیں، اس ساخت سے کسی اور شخصیت کا وقوع پذیر ہونا ہی ناممکن ہے۔ ہو نہیں سکتا کہ کمپنیاں فروغ پائیں اور معاشرے میں حرص و حسد کی ذہنیت عام نہ ہو، اس مقصدیت وروحانیت کو کمپنی سے جدا کرنا خوش فہمی ہے، جب تک یہ ڈھانچہ (structure) موجود رہے گا اس کے اندر موجود روح افراد کو جکڑے رکھے گی۔ کمپنی کو وقف اور بیت المال پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، بھلا وقف اور بیت المال جیسے اسلامی اداروں کا نفع خوری سے کیا لینا دینا؟ اس کے برخلاف وقف کی ملکیت تو عموماً غیر منافع بخش کاموں پر صرف کی جاتی ہے، جیسے مساجد و مدارس اوقاف کے ماتحت کام کرتے ہیں۔ یہ قیاس صرف ظاہری مماثلت کی بنیاد پر کیا گیا ہے جس کی حقیقت اوپر بیان کردہ مثالوں سے واضح ہوجانی چاہیے۔ ایک ثقافتی طائفے (art group) میں شامل ہو کر اشعار پڑھنے، ہجو کہنے، خطابت کرنے اور ڈھول بجانے کو میدان جنگ کے طبلِ جنگ سے تشبیہ دے کر اسلامی روایت قرار دینا باطل قیاس ہے۔ میدان جنگ میں ڈھول بجانا، رجزیہ اشعار پڑھنا، ہجو کہنا اور خطابت کا صور پھونکنا دو مختلف وسیلے [medium] اور راستے [ways] ہیں۔ میدان جنگ میں کوئی غیر پاکیزہ جذبہ پیدا نہیں ہوسکتا، زندگی اور موت کی دہلیز پر ڈھول بجانے والا اور جنسی جذبات مشتعل کرنے کے لیے آلاتِ موسیقی استعمال کرنے والے ثقافتی طائفے میں زمین وآسمان کا

فرق ہے۔اسی طرح کمپنی کا جواز عبد ماذون فی التجارۃ (ایسا غلام جو اپنے آقا کی طرف سے تجارت کرتا ہے لیکن مقروض ہونے کی صورت میں اس کے قرضہ جات کی بازیابی غلام کی قیمت کی حد تک محدود ہوگی) سے نکالنا بھی ظاہری قیاس ہے، بھلا کمپنی کا غلام سے کیا تعلق؟ یہاں تو فرضی مالکان (شئیر ہولڈرز) بشمول ڈائرکٹرز سب کے سب الٹا کمپنی کے غلام ہوتے ہیں، سب سرمائے کی خدمت و غلامی کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔اگر کسی کمپنی کے ڈائرکٹرز سرمائے میں اضافے کے سوا کسی اور بنیاد پر فیصلہ کرنے لگیں تو انہیں اپنی نوکری سے ہاتھ دھونا پڑتا ہے، اور اگر چند ڈائرکٹرز مل کر سرمائے میں اضافے کی ذہنیت معطل کرنے کی کوشش کریں تو کمپنی دیوالیہ ہوجاتی ہے۔ یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ کمپنی سرمائے میں اضافے کے سوا کسی اور مقصد کو حاصل کرنے کی کوشش کرے، جیسے ہی وہ ایسا کرتی ہے کمپنی ختم ہوجاتی ہے۔اس کی ساخت کو اس کے مقصد سے علیحدہ کرنا ناممکن ہے۔

**اسلامی ریاستی حکمت عملی کا ناقص تصور:**

پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اصل سوال یہ نہیں کہ 'کیا حرام نہیں' ہے، بلکہ یہ ہے کہ 'شریعت کا مدعا کیا ہے؟'، شریعت کا مقصد کس قسم کی انفرادیت و معاشرت کا فروغ ہے؟ معاشرتی و ریاستی پالیسیاں 'مطلوب' کے معیار سے طے پاتی ہیں نہ کہ 'عدم حرمت' سے، کیونکہ عدم حرمت کا اصول تو کم از کم (bare-minimum) کا فلسفہ ہے جس کے ذریعے ہرگز بھی کوئی مثبت تبدیلی نہیں لائی جاسکتی بلکہ اس کا لازمی نتیجہ کسی دوسرے نظام کے سامنے پسپائی (retreat) اختیار کرنا ہوتا ہے۔عدم حرمت کا فلسفہ صرف 'کیا نہیں کرنا' بتاتا ہے جب کہ کوئی اصولی اور مثبت تبدیلی لانے کے لیے 'کیا کرنا ہے' طے کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔علمیت (epistemology) اور رویے (attitude) میں یہی فرق ہے کہ علمیت زندگی کے 'ہر' معاملے میں 'کیا کرنا چاہیے' (desired) کا اپنا ایک مخصوص نقطہ نظر رکھتی ہے جبکہ رویہ چند گنے چنے اعمال کا نام ہوتا ہے جن پر کسی بھی نظام زندگی کے اندر ایک شاخسانے کے طور پر عمل کیا جاسکتا ہے۔'عدم حرمت' کے فلسفے کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کوئی علم نہیں بلکہ چند مخصوص مطالبے کرنے کے بعد زندگی کے باقی دیگر معاملات کے بارے میں یکسر خاموش ہوجاتا ہے اور انسان کو جو وہ چاہنا چاہے چاہنے اور کرنے کے لیے آزاد چھوڑ دیتا ہے۔ظاہر ہے یہ ایک غلط مفروضہ ہے کیونکہ اسلام دین یعنی ایک مکمل نظام زندگی ہے جو ہر انسانی فعل کو اپنی مخصوص اقدار میں سموتا ہے۔اسلام ایک دین کا مطلب ہی یہ ہے کہ یہ تمام انسانی زندگی بشمول عقائد، اخلاق، احساسات و اعمال کو یک رنگی (coherence) میں پرو دیتا ہے۔اگر اسلام نظام و علمیت نہیں تو اصول فقہ کی تمام کتابوں کو دریا برد کر دیجیے کیونکہ جب تک یہ صفحۂ ہستی پر موجود رہیں گی اسلام ایک نظام اور علمیت کا اعلان کرتی رہیں گی۔اگر

شریعت چند گنے چنے اعمال کا نام ہے تو آج بھی مدارس میں اصولِ فقہ کیوں پڑھائے جاتے ہیں؟ آخر انہیں پڑھانے کا مقصد اس کے سوا اور کیا ہے کہ علماء کرام نئے پیش آنے والے مسائل کو مقاصد الشریعہ کی روشنی میں حل کرسکیں؟ ہر نظامِ زندگی کے معاشرتی ادارے اس کی اپنی علمیت اور خیر وشر کے اپنے معیارات سے وجود میں آتے ہیں اور یہی وہ بات ہے جسے اسلامی ماہرینِ معاشیات سمجھنے سے قاصر ہیں۔ وہ ایک اسلام دشمن علمیت وتہذیبی تاریخیت سے نکلے ہوئے اداروں کو 'حرام نہیں ہے' کے فلسفے پر پرکھ کر اسلامی جواز فراہم کررہے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اسلامی احکامات پر عمل کرنے کا دائرہ چھوٹے سے چھوٹا ہوتا چلا جارہا ہے اور غیر نظامِ زندگی اپنا اثر ونفوذ بڑھاتا جارہا ہے۔ مغربی (اور اب چند مسلم ممالک مثلاً کویت) میں کسی شخص کے مرنے کے بعد مردے کی تجہیز وتدفین وغیرہ کا انتظام یہ نہیں ہوتا کہ سب عزیز واقارب اور اہل محلّہ وغیرہ مل کر اس میں حصہ لیں جیسا کہ ہمارے یہاں کا معمول ہے بلکہ وہاں یہ کام چند 'ویلفیئر ادارے' سرانجام دیتے ہیں۔ اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ کسی شخص کے مرنے کے بعد کوئی 'ذمہ دار' شخص اس ادارے کو فون کردیتا ہے اور ادارے کے اراکین میت اپنے ساتھ اٹھا لے جاتے ہیں اور تدفین کی جگہ اور وقت کی اطلاع میت کے کسی قریبی عزیز کو بذریعہ فون دے دی جاتی ہے کہ اگر اس کے پاس 'فرصت کے چند لمحات' میسر ہوں تو قبرستان چلا آئے، بصورت دیگر اسے فکر کرنے کی ضرورت نہیں ادارہ اس کے بغیر بھی تدفین کا کام سرانجام دے دے گا۔ ایک ایسا مذہب جو پڑوسیوں کے بے شمار حقوق ادا کرنے کی تعلیم دیتا ہو اس کے ماننے والے اگر تجہیز وتدفین کا سستا انتظام کرنے والا کوئی ادارہ کھول کر یہ سمجھنے لگیں کہ ہم کوئی 'اسلامی کام' کررہے ہیں تو اسے اسلام کے نام پر مذاق نہ کہا جائے تو اور کیا کہا جائے؟ کیا اسلامی معاشرت میں اس قسم کے اداروں کے ابھرنے کی کوئی ادنیٰ امید بھی کی جاسکتی ہے؟ ایسے ادارے تو صرف ایسی ہی معاشرت میں پنپ سکتے ہیں جو انفرادیت پسندی (individualism) کی انتہا کو چھو چکے ہوں۔ ایسے اداروں کو اسلامی جواز فراہم کرنے کا مطلب اسلام کے نام پر ایسی معاشرت پروان چڑھانا ہے جہاں صلہ رحمی سرے سے کوئی قدر ہی نہ ہو۔ چنانچہ اسلامی معاشرتی وریاستی حکمتِ عملی میں دیکھنے کی بات یہ نہیں ہوتی کہ آیا کوئی عمل حرام ہے یا نہیں، بلکہ یہ ہوتی ہے کہ مقاصد الشریعہ کا حصول کس طریقے سے ممکن ہے، یعنی اسلامی پالیسی سازی کوئی انفعالی عمل (passive activity) نہیں بلکہ فعلی عمل (active activity) کا نام ہے جن کا مقصد مقاصد الشریعہ کے تحفظ کے ساتھ ساتھ ان کا فروغ بھی ہوتا ہے۔ شرع محض فرائض، واجبات اور محرمات کا ہی نام نہیں بلکہ اس کا دائرہ سنن، مندوب، مستحب، مکروہ، اساءت وخلاف اولیٰ کے درجات تک اس طرح پھیلا ہوا ہے کہ پیدائش سے لے کر موت تک کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ انسانی فعل بھی اس کی گرفت سے باہر

نہیں۔ اگر اسلام واقعی ایک دین ہے تو لازماً اس کا کوئی مطلوب (desired) طرزِ زندگی (life style) بھی ہونا چاہیے اور اس طرزِ زندگی کا مآخذ بھی دیگر احکاماتِ شریعہ کی طرح آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی ہونا چاہیے نہ کہ اس سے ماورا کوئی اور تصور یا معیار۔ اگر اسلام کا کوئی مطلوب طرزِ زندگی نہیں ہے تو 'اسلام ایک نظامِ زندگی اور دین' کا دعویٰ ایک لغو ولایعنی دعویٰ ہے، اور اگر واقعی اسلامی طرزِ زندگی نامی کوئی شے ہے تو اسلامی ریاست اسی کے تحفظ اور فروغ کی پابند ہوگی۔ ہر وہ ادارتی صف بندی جو اسلامی طرزِ زندگی کو مشکل بناتی ہو کسی صورت اسلامی نہیں ہوسکتی چاہے کوئی لاکھ حیلے تراش کر اسے اصولِ شریعہ پر منطبق کر دکھائے۔ 'حرام نہیں ہے' اور 'مباح ہے' کہہ کر ہر چیز کو مطلوب سمجھنے والوں کے لیے ہم امام غزالی ؒ کا اقتباس دوبارہ پیش کیے دیتے ہیں، غور سے پڑھیے: ''یہ (فلسفہ) غلط ہے، اصل حقیقت ان لوگوں پر منکشف ہوئی جنہوں نے دنیا کی محبت کو تمام گناہوں کی جڑ کہا... ضرورت سے زائد مباح چیز مباح ہونے کے باوجود دنیا میں شامل ہے اور انسان کو اس کے خالق سے دور کرتی ہے... نفس کی اصلاح اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اسے مباحات کی لذت سے نہ روکا جائے اس لیے کہ انسان مباحات کی لذت سے تجاوز کر کے محظورات میں مبتلا ہوجاتا ہے... اور یہ اس کی ادنیٰ آفت ہے... اس کی ایک آفت یہ ہے کہ نفس دنیا کی لذتوں سے خوش ہوتا ہے اور ان لذتوں میں وہ اپنے لیے سکون تلاش کرتا ہے'' (اح: ج۳: ص۱۱۵-۱۱۴)۔

جب ان تمام باتوں کا کوئی جواب نہ بن پائے تو اسلامی معاشیات کے حق میں یہ عذر پیش کر دیا جاتا ہے کہ عمومِ بلویٰ کی وجہ سے لوگوں کو سود کے گناہ سے بچانے کے لیے اسلامی بینکاری کی ترکیب نکالی گئی ہے، نیز جب تک خلافت اسلامی کا قیام عمل میں نہیں آجاتا اس وقت تک اجتناب حرام کے لیے آئیڈیل کے بجائے رخصت پر عمل کرتے ہوئے کچھ نہ کچھ بہر حال کرنا ہی ہوگا۔ یہ عذر درحقیقت نام نہاد اسلامی بینکاری کے نام پر کیے جانے والے کاروبار کو دوام بخشنے کا ایک بہانہ ہے کیونکہ اسلامی ماہرین معاشیات کی تحریریں اور رویہ دیکھ کر یہ قطعاً باور نہیں کیا جاسکتا کہ اسلامی بینکاری کوئی حادثاتی حکمتِ عملی ہے بلکہ یہ حضرات اسلامی معاشیات و بینکاری کو خالصتاً اسلامی بنا کر پیش کرتے ہیں، یعنی یہ اسلامی معاشیات کو بطور حکمت عملی (strategy) نہیں بلکہ بطور آئیڈیل اپناتے ہیں جیسا کہ مولانا تقی عثمانی صاحب کی پیش کردہ تحریروں سے عین واضح ہے۔ پھر ایک لمحے کے لیے مان لیجیے کہ یہ محض حکمتِ عملی ہی ہے، لیکن پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس حکمت عملی کا آخر کار نتیجہ (end result) کیا ہوگا؟ آخر حکمتِ عملی کیوں وضع کی جاتی ہے، اس لیے کہ اصلاً مطلوب مقاصد حاصل ہوسکیں یا اس لیے کہ ان کا حصول مشکل سے مشکل تر ہوتا چلا جائے؟ یہ بات درست ہے کہ سن ۲۰۰۸ میں آئیڈیل اسلامی تعلیمات

پر عمل کرنا ممکن نہیں، لیکن حکمتِ عملی وضع کرنے کا مقصد تو یہ ہونا چاہیے کہ ایسا کیا کیا جائے کہ سن ۲۰۲۸ یا ۲۰۴۸ میں ہم اس قابل ہو جائیں کہ زیادہ اسلامی تعلیمات پر عمل ممکن ہو سکے۔ لیکن کیا ایسی حکمتِ عملی کو بھی 'اسلامی' کہا جا سکتا ہے جو ہمیشہ کے لیے اسلامی تعلیمات کو معطل بنا دینے کی ترکیب ہو؟ کوئی بھی حکمتِ عملی تب ہی 'اسلامی' کہلانے کی مستحق ٹھہرے گی کہ جب وہ مقاصد اسلامی کے حصول کا ذریعہ بنے نہ یہ کہ سرمایہ دارانہ نظام زندگی کو نافذ العمل اور پختہ بنائے۔ ایک ایسی حکمت عملی جس کے نتیجے میں اسلامی نظامِ زندگی تحلیل ہو رہا ہے اس پر 'اسلامی' کا لیبل چسپاں کر کے دین کے نام پر سرمایہ داری کا جواز کیوں فراہم کیا جا رہا ہے؟ یہ عذر پیش کر کے اسلامی بینکاری پر کاربند رہنے کا مطلب احیاء و غلبہ اسلامی کے کام کو پیچھے دھکیلنا ہے نہ کہ اس کا مدد و معاون بننا۔ خلافتِ اسلامیہ کی غیر موجودگی کو بہانہ بنا کر اس عذر کو بطورِ رخصت پیش کرنے کا مطلب یہ مان لینا ہے کہ اسلامی بینکاری وغیرہ کا احیاء و غلبہ اسلام سے کوئی سروکار نہیں، تو ایک ایسی حکمتِ عملی جس کا احیائے اسلام سے کچھ لینا دینا ہی نہیں اسے 'اسلامی' کیوں کہا جا رہا ہے؟ پھر اسلامی بینکاری سے منسلک عمائدین کا رویہ 'نظریۂ ضرورت' کی بنیاد پر اسلامی بینکاری کے جواز کو بھی سخت مشکوک بنا دیتا ہے۔ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ ضرورتاً جائز قرار دی جانے والی شے بمقدارِ ضرورت ہی جائز ہوتی ہے نہ یہ کہ وہ اصلاً مطلوب یا حق سمجھ کر اختیار کر لی جائے۔ کیا نظریۂ ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی بینکاری سے زیادہ سے زیادہ مادی فوائد حاصل کیے جائیں؟ اسے خود اور لوگوں کو بھی معیارِ زندگی بلند کرنے کی خاطر اپنانے کا درس دیا جائے؟ اس کی کنسلٹنسی کے نام پر بڑی بڑی تنخواہیں اور مراعات حاصل کی جائیں؟ اگر ان علماء کے نزدیک نظریۂ ضرورت اسی شے کا نام ہے تو پھر انہیں حجاب اور مرد و زن کے اختلاط سے متعلق اسلامی احکامات پر بھی نظریۂ ضرورت کے تحت اجتہاد کرنا چاہیے کیونکہ یہ بھی 'وقت کا تقاضا' ہے اور مسلمانوں کو اس معاملے میں بھی گناہ سے بچانے کی اشد ضرورت ہے۔ نظریۂ ضرورت کے تحت جائز قرار دی جانے والی شے کا مقصد اس غیر شرعی ضرورت کو ختم کر دینا ہوتا ہے نہ کہ اسے زندگی کا لازمی حصہ بنا دینا، کیا ضرورت کے نام پر اسلامی بینکاری کے ذریعے جو حل پیش کیا جا رہا ہے وہ اسلامی انفرادیت، معاشرت و ریاست کے فروغ کا ذریعہ بن رہا ہے یا سرمایہ دارانہ نظام زندگی کے تقاضوں کو ہمیشہ کے لیے اسلامی زندگی کا حصہ بنا رہا ہے؟ ایک ایسی عورت جس کا کمانے والا کوئی محرم رشتہ دار نہ ہو اسے نوکری کرنے کی اجازت دینے کا مطلب یہ کہاں سے نکل آیا کہ women job promotion bureau (عورتوں میں نوکری کرنے کا شعور بیدار کرنے کا ادارہ) قائم کر دیا جائے؟

## عالمی استعماری نظام میں شمولیت کا جواز:

اسلامی معاشیات و فائنانس کا نتیجہ عالم اسلام کو عالمی استعماری سرمایہ دارانہ نظام میں سمو دینے اور اس کے تابع کر دینے کے سوا کچھ نہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام میں شمولیت کی یہ گنجائش زر اور سٹے کے بازاروں (money and capital markets) کا اسلامی جواز فراہم کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ اسلامی ماہرینِ معاشیات یہ بات سمجھنے سے قاصر ہیں کہ لبرل سرمایہ داری بھی ریاستی سرمایہ داری یعنی سوشلزم کی مانند نجی ملکیت کا خاتمہ کر دیتی ہے، صرف اتنے فرق کے ساتھ کہ سوشلزم میں یہ کام ریاست جبکہ لبرل سرمایہ داری میں زر کے بازار سر انجام دیتے ہیں۔ چنانچہ شخص قانونی، ملکیت اور حق تصرف میں جدائی، نظام قدر کا تعین بذریعہ تخمینہ بازی، فائنانس اور پیداواری عمل میں دوئی وغیرہ وہ ذرائع ہیں جن کے نتیجے میں نجی ملکیت کارپوریٹ ملکیت میں تحلیل ہو کر بڑھوتری سرمایہ کے اصل الاصول میں ضم ہو جاتی ہے۔ عالمی سرمایہ دارانہ نظام زر میں شمولیت کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کوئی نظام زندگی نہیں بلکہ ایک بڑے نظام زندگی یعنی سرمایہ داری کا ایک جزو ہے کیونکہ اسلامی فائنانس و بینکاری وغیرہ کا مقصد اس عالمی نظام زر کا خاتمہ نہیں بلکہ اسے فطری مان کر اس میں چند اصلاحات کا نفاذ ہے تاکہ سرمائے میں زیادہ اضافہ ممکن ہو سکے۔ اسلامی بینکاری، اسلامی بانڈز، اسلامی انشورنس وغیرہم کا حاصل صرف اور صرف مسلم ذرائع کو عالمی نظام زر میں شامل کر کے نفع خوری کو بڑھاوا دینا ہے۔ پھر اسلامی فائنانس کا نتیجہ اتنا ہی نہیں کہ ایک فرد اس نظام میں شمولیت کو اپنا جائز حق سمجھے، بلکہ مسلم ریاستیں بھی خود کو اس عالمی نظام کے سپرد کر دیں اور تمام معاشی و ریاستی پالیسیاں لبرل سرمایہ دارانہ نظام کے تقاضوں کے مطابق وضع کریں۔ اگر بالفرض اسلامی معاشیات و بینکاری نظام عالمی سطح پر ایک غالب نظام کی حیثیت اختیار کر لے تب بھی استعماری نظام کو اس سے کچھ خطرہ نہیں کیونکہ اسلامی معاشیات درحقیقت انہیں مقاصد کی محافظ، معاون اور وکیل ہے جو موجودہ عالمی نظام کے اصل اہداف ہیں۔ یعنی اسلامی فائنانس وغیرہ کی بڑھتی ہوئی عالمی مقبولیت کی وجہ اس کی اسلامیت یا سرمایہ داری سے علی الرغم کوئی متبادل نظام معیشت پیش کر دینا نہیں بلکہ سرمایہ دارانہ اہداف کے حصول میں عمدہ آلہ کار کی حیثیت رکھنا ہے اور یہی وجہ ہے کہ استعمار اسلامی معاشیات و بینکاری کے ممکنہ غلبے سے کوئی خطرہ محسوس نہیں کرتا بلکہ خود اس کا حامی اور مؤید ہے۔ سچ کہا قرآن نے کہ اے مسلمانو! یہود و نصاریٰ اس وقت تک تم سے راضی نہ ہوں گے جب تک تم ان کے طریقوں کی پیروی نہ کرنے لگو۔

پس ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم سرمایہ دارانہ نظام سے نکلے ہوئے اداروں پر ایک کل (totality) کی نظر سے فتویٰ لگائیں بصورت دیگر اسلامی شخصیت، اقدار و روحانیت کا ذکر صرف 'اصلاحی خطبات'

میں پڑھ کر 'سبحان اللہ' کہہ دینے تک ہی محدود ہو کر رہ جائے گا۔ یہ مفروضہ مان لینے کے بعد کہ لامحدود انسانی خواہشات کی تکمیل کرنا انسانی فطرت کا جائز اظہار ہے تزکیہ نفس کا کوئی جواز باقی نہیں رہ جاتا، ایسے معاشرے جہاں افراد کا مقصد لامحدود خواہشات کا حصول ہو وہاں حرص وحسد کو عموم و دوام بخشنے والے ادارے (زر اور سٹے کے بازار) ہی پھل پھول سکتے ہیں، نہ کہ خانقاہی نظام۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ کئی مسلم مفکرین اس فکری انتشار کا شکار ہیں کہ وہ اسلامی جمہوریت (Islam via democracy) کے تو خلاف ہیں لیکن اسلامی معاشیات کے سحر میں گرفتار ہیں حالانکہ دونوں کے پیچھے 'دائرہ شریعت کی پابندی' کا فلسفہ ہی کارفرما ہے، ایک جگہ اسے سیاسی عمل پر اور دوسری جگہ معاشی عمل پر منطبق کرنے کی ناکام کوشش کی جارہی ہے۔ درحقیقت اسلامی جمہوریت اور اسلامی معاشیات دونوں ہی احیاء و غلبہ اسلام کے راستے میں حائل دیگر رکاوٹوں سے زیادہ مہلک ہیں جس کی وجہ مسلم مفکرین کا انہیں غلبۂ اسلام کا پیش خیمہ فرض کر لینا ہے۔ مسلمان جس قدر زیادہ انہیں اختیار کریں گے غلبہ اور انقلاب اسلامی کا کام اتنا ہی پسپا ہوتا چلا جائے گا۔ اسلامی معاشیات کا مقصد موجودہ غالب لبرل سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف ہر قسم کی انقلابی اسلامی جدوجہد کا جواز کالعدم قرار دینا ہے کیونکہ اس کے بنیادی فلسفے کے مطابق لبرل سرمایہ داری کے مقاصد اور انہیں حاصل کرنے کے اصول عین حق اور انسانی فطرت کا جائز اظہار ہیں، البتہ اس میں چند عملی (operational) مگر قابل اصلاح نوعیت کی خرابیاں ہیں جنہیں درست کرنے کے لیے کسی انقلابی جدوجہد نہیں بلکہ اصلاحی سیاست (reformist politics) اور سرمایہ دارانہ علوم یعنی سائنسز (بشمول سوشل اور بزنس) میں مہارت حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ فی الحقیقت اسلامی معاشیات اور اسلامی جمہوریت نے مل کر وہ سراب پیدا کیا ہے جس کے بعد اسلامی تحریکات کی توجہ انقلابی جدوجہد کے بجائے محض پرامن اور حقوق کی سیاست پر منتج ہو کر رہ گئی ہے اور ان کے لیے غالب نظام کے خلاف جہاد اور مجاہدین کی جدوجہد اجنبی اور لایعنی عمل کی حیثیت اختیار کرتے چلے جارہے ہیں۔ اسلامی معاشیات و فائنانس سے وابستگی کے نتیجے میں اسلامی تحریکات کے لیے کسی اعلیٰ اسلامی آئیڈیل کا تصور اور اس کے حصول کا کوئی انقلابی لائحہ عمل وضع کرنا ہی محال ہو جاتا ہے کیونکہ ان کی تمام تر توجہ ان پست سرمایہ دارانہ مقاصد کے حصول پر مرکوز ہو جاتی ہے جنہیں اسلامی معاشیات اسلام کے نام پر پیش کرتی ہے (۴)۔ یہ مضمون ہم نے 'شاید کہ تیرے دل میں اتر جائے مری بات' کے جذبے کے تحت لکھا ہے۔ اگر اہل علم محسوس کریں کہ اس میں جس رائے کا اظہار کیا گیا ہے وہ صائب نہیں تو ہمیں ہماری غلطی پر مطلع کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمیں حقیقت حال سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے۔

## حواشی

۱۔ یہ کہنا کہ 'اسلام اور جدید معیشت وتجارت' مولانا کی کوئی با قاعدہ کتاب نہیں لہٰذا اس کے اقتباسات پیش نہیں کرنے چاہئیں ایک بے جابات ہے کیونکہ اس کا مطلب تو یہ نکلتا ہے کہ اس کتاب سے استفادہ ہی نہیں کرنا چاہیے کہ اس میں جو کچھ لکھا ہے وہ درست یا حتمی نہیں۔ اگر واقعی یہ کوئی با قاعدہ کتاب نہیں تو اسے ہزاروں کی تعداد میں بار بار چھپوا کر کیوں پھیلا دیا گیا ہے؟ اسے مدارس کے نصاب میں کیوں شامل کرلیا گیا ہے؟ ویسے مولانا کی دیگر کتب میں تقریباً انہی نظریات کا پرچار کیا گیا ہے، مثلاً دیکھیے An Introduction to Islamic Finance

۲۔ یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ مولانا تو محض علم معاشیات کی تعریف ونظریات بیان کررہے ہیں اور ہم لذت پرستانہ نظریات زبردستی ان کے سر تھوپ رہے ہیں۔ درحقیقت مولانا 'ترقی بطور قدر' اور 'طلب ورسد کو فطری قوانین' مانتے ہیں جیسا کہ ان کے اقتباسات سے عین واضح ہے اور ترقی بطور قدر کا اثبات خواہشات کی فطری لامحدودیت کے اقرار کے بغیر ممکن نہیں نیز طلب ورسد کے قوانین کے پیچھے جو عقلیت کارفرما ہے وہ لذت پرستی اور نفع خوری کے سوا اور کچھ نہیں۔ پھر یہ بھی یاد رہے کہ 'قلیل ذرائع سے زیادہ سے زیادہ خواہشات کی تکمیل' کو مولانا فطری اور 'بنیادی معاشی مسئلے' کے طور پر قبول کرنے کے بعد مختلف نظام ہائے معیشت پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ بتانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ذرائع پیداوار سے زیادہ سے زیادہ پیداوار حاصل کرنے کا اسلامی طریقہ کیا ہے (دیکھیے ان کی کتاب کے مضامین کی ترتیب)

۳۔ امام صاحبؒ کی تعلیمات کو دنیا سے بے رغبتی پر ابھارنے والی قرار دے کر نظرانداز کرنے کو کوشش کرنا انتہائی غلط طرز عمل ہے کیونکہ یہ تعلیمات عین قرآن وسنت کا اصل مغز ہیں (دیکھئے احادیث کی کتب میں کتاب الزہد اور رقاق)، نیز اسلامی انفرادیت درحقیقت وہی ہے جس کا ہر فیصلہ (بشمول صرف وتجارت) ان اقدار وجذبات کا غماز ہوتا ہے جن کی تعلیم امام صاحبؒ نے دی۔

۴۔ کسی کو یہ شبہ نہیں ہونا چاہیے کہ شاید سرمایہ دارانہ نظام کے مکمل انہدام کا سبق ہم نے مارکس سے سیکھا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ بات ہی سرے سے غلط ہے کہ مارکس سرمایہ داری کا مخالف تھا، کیونکہ وہ 'سرمایہ داری' نہیں بلکہ صرف اس کی ایک 'مخصوص تعبیر' کا مخالف تھا۔ سرمایہ داری کے دو بڑے نظریات ہیں، (۱) لبرلزم (جسے عام طور پر مارکیٹ سرمایہ داری (market capitalism) یا محض سرمایہ داری کہہ دیا جاتا ہے)، (۲) اشتراکیت (جسے ریاستی سرمایہ داری (state capitalism) بھی کہتے ہیں)۔ لہٰذا یہ کہنا کہ مارکس سرمایہ داری کا مکمل انہدام چاہتا تھا اصولاً غلط دعویٰ ہے کیونکہ وہ انہیں آدرشوں (آزادی، مساوات اور ترقی) کی تعلیم دیتا اور انہیں حاصل کرنا چاہتا ہے جنہیں سرمایہ داری حق کہتی ہے البتہ اس کے خیال میں ان اہداف کو حاصل کرنے کا حتمی اور درست طریقہ لبرل سرمایہ داری نہیں بلکہ اشتراکیت (یعنی بڑھوتری سرمائے کے نظام کو تیز ترقی دینے کے لیے پیداواری عمل کو مارکیٹ کے بجائے ریاستی مشینری

کے تابع کرنا) ہے۔اس کے مقابلے میں ہم ان جاہلانہ اہداف ہی کو رد کرتے ہیں جنہیں سرمایہ داری فرد، معاشرے اور ریاست کا مقصد قرار دیتی ہے اور اسلامی معاشیات جنہیں فطری سمجھ کر اسلامیانے کی کوشش کرتی ہے۔ ہمارے نزدیک اسلامی تبدیلی یہ ہے کہ 'تمام سنتوں' کا احیاء اور ان پر زیادہ سے زیادہ عمل کرنے کے امکانات اور ترجیحات کا فروغ ممکن ہو۔ان سنتوں میں یہ سنتیں بھی شامل ہیں:

- ایسی کاروباری صف بندی و نظم کا احیاء اور تشکیل جو عشاء کے بعد جلدی سونے اور عبادت میں مشغولیت کی ترجیحات کو فروغ دے کہ رسول اللہ ﷺ کو عشاء کے بعد فضول جاگنا ناپسند تھا۔
- عوام کو بازاروں میں کم از کم وقت گزارنے کی ترغیب دلانا کہ بازار اللہ کے نزدیک برے مقامات میں سے ایک ہیں۔
- رسول اللہ ﷺ جیسا زہد و فقر پر مبنی معیار زندگی کا فروغ کہ سرکارؐ نے اسے اپنا فخر قرار دیا وغیرہ۔

درحقیقت ہر ریاستی قانون اور پالیسی کا مقصد افراد میں مخصوص نوع کی ترجیحات کو فروغ دینا ہوتا ہے اور اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسی کاروباری پالیسی مرتب کرے جو افراد میں حرص و حسد (accumulation and competition) نہیں بلکہ قناعت پسندی و زہد کے جذبات کو ابھارے کہ یہی توشۂ آخرت ہیں۔

## مباحث مضمون سے متعلق مطالعے کیلئے درج ذیل حوالہ جات دیکھیے

۱۔ سرمایہ داری اور علم معاشیات کے مختلف تصورات کی تشریح اور تعلق کے لیے دیکھیے:

1. Friedman Milton (1982), *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press

2. Cole K, J. Cameron, and C. Edwards (1983), *Why Economists Disagree*, The political economy of economics, Longman group limited

3. Hayek, F. A. (1967), "*The Principles of a Liberal Society*", *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London Routledge and Kegan Paul, p 70 - 94

۴۔ علم معاشیات کی کوئی سی اچھی درسی کتاب

۲۔ ایڈم سمتھ کے اخلاقی و معاشی افکار جاننے کے لیے دیکھیے:

1. Smith Adam (1759), *The Theory of Moral Sentiments*, New York, 1971

2. Smith Adam (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, New York 1973

۳۔ اسلامی معاشیات و بینکاری کے عمومی فریم ورک کی تفصیلات کے لیے دیکھیے:

1. Chapra, Umar (1993), *Islam and Economic Development*, Islamic Research Institute, Islamabad

2. Chapra, Umar (1979), "*The Islamic welfare state and its role in the economy*" in Ahmed and Ansari (1979), Islamic Perspective, p. 195-227, Saudi Publishing House, Jeddah

3. Kursheed Ahmed (1979), "*Islamic Development in an Islamic Framewrok*", in Ahmed and Ansari (1979), p. 223-240

4. Siddiqui Nijatullah (1996), *Teaching Economics in Islamic Perspective*, King Abdul Aziz University, Jeddah

5. Usmani Maulana Taqi (2002), *An Introduction to Islamic Finance*, The Hague Kluver Law International

۶۔مولانا تقی عثمانی کے لیے دیکھئے: عثمانی (۱۹۹۳)، اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ادارۃ المعارف، کراچی

۴۔ سوشل ڈیموکریٹ معیشت دانوں اور اسلامی ماہرین معاشیات کے خیالات میں مماثلت کے لیے دیکھئے:

1. Giddens A. (1999), *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge Polity

2. Sen, A. K. (2001), *Development as Freedom*, New Delhi Oxford University Press

۵۔ اسلامی معاشیات وبینکاری کے فریم ورک پر نظامیاتی نقطہ نگاہ سے تفصیلی تنقید کیلئے دیکھئے:

1. Ansari, Javed Akbar (2004), *Rejecting Freedom and Progress*, chap 4, Jareeda (29), Karachi University Press

2. Ansari, Javed Akbar (2001), "*Reading Islam aur Jadid Maeshat-o-Tijarat*", Pakistan Business Review, Vol 2 (3), p. 3-17

3. Ansari, J. and Zeeshan Arshad (2007), "*Conflicting Paradigms: Alternative Islamic Approaches to Business Ethics Discourse*", Business Review, Vol 2 (2), July-December, p. 104-120

۶۔ امام غزالی رحمہ اللہ کی تعلیمات کے لیے دیکھئے:

۱۔احیاء العلوم (اح): مترجم، مولانا ندیم الواجدی، دارالاشاعت کراچی

۲۔کیمیائے سعادت (ک): مترجم، محمد سعید الرحمٰن، مکتبہ رحمان لاہور

## سودی بینکاری کے فلسفہ 'اسلامی متبادل' کا جائزہ

مسلم دنیا میں مغربی فکر و فلسفے اور سرمایہ دارانہ اداروں کے خلاف جو ردِعمل سامنے آئے انہیں تین عمومی گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

- اولاً راسخ العقیدہ علماء کرام کا طبقہ جو سرمایہ داری کو ایک مکمل مگر جاہلی نظامِ زندگی کے طور پر پہچان کر اسے کلیتاً رد کرتا ہے اور احیائے اسلام کے لیے اس کا مکمل انہدام ضروری تصور کرتا ہے۔
- دوئم وہ جدیدیت پسند (modernist) گروہ جو مغرب کو اصل اسلام گردان کر اور اسلامی تاریخ و علمیت کو رد کر کے اسلام کو مغربی ادرشوں پر منطبق کرنا یعنی westernization of Islam چاہتا ہے، اور
- سوئم وہ ترمیمیت پسند (revisionist) مفکرین جن کے خیال میں مغرب اور اسلام میں اصولی اور بنیادی نوعیت کی مماثلت ہے اور جو سرمایہ دارانہ اداروں کو غیر اقداری اور فطری تصور کرتا ہے۔ یہ گروہ اسلامی تاریخ و علمیت کو رد نہیں کرتا مگر اس کی ایسی تعبیر بیان کرتا ہے جو مغرب کو اپنے اندر سمو سکے۔ یہ طبقہ مغرب اور اسلام کے درمیان مفاہمت ممکن سمجھتا ہے اور اسی لیے یہ 'مغرب میں جو اچھا ہے وہ لے لو اور جو برا ہے اسے چھوڑ دو' کے فلسفے پر عمل پیرا ہو کر سرمایہ دارانہ اداروں میں چند جزوی اور عملی (operational) ترمیمات و اصلاحات کے ذریعے ان کا اسلامی متبادل تیار کرنا ممکن سمجھتا ہے۔ چنانچہ یہ مفکرین ہر سرمایہ دارانہ ادارے اور مظہر کا اسلامی متبادل پیش کرتے ہیں جس کی واضح ترین مثالیں اسلامی جمہوریت، اسلامی معاشیات و بینکاری، اسلامی ٹی وی، اسلامی سائنس وغیرہم ہیں۔ یہ گروہ پورے خلوص کے ساتھ Islamization of west کی شعوری حکمت عملی میں مصروف ہے۔

اس تیسرے گروہ کی حکمتِ عملی پر جب اصولی تنقید کی جاتی ہے تو اس تنقید کا کوئی علمی جواب دینے یا اپنی اصلاح کرنے کے بجائے یہ حضرات 'اچھا تو آپ اس کا قابلِ عمل متبادل لایئے' کا مطالبہ لا کھڑا کرتے ہیں اور اگر فی الفور یہ مطالبہ پورا نہ کیا جائے تو یہ گروہ اپنی اختیار کردہ حکمتِ عملی پر کاربند رہنے کو ہی اپنی علمی فتح اور اسلام کی 'اصل' خدمت فرض کر لیتے ہیں۔ مغرب سے واقفیت کے اعتبار سے ترمیمیت پسند گروہ کو تین طبقات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

☆ ایک وہ جو سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی کی حقیقت سے واقف ہی نہیں۔

☆ دوئم وہ جو کسی حد تک اس سے واقف تو ہے مگر اسے حق اور اصولاً اسلام کے مطابق سمجھتا ہے۔

☆ سوئم وہ جو کسی حد تک اس سے واقف بھی ہے اور اسے حق بھی نہیں کہتا مگر اس کے خاتمے کو ناممکن سمجھتا ہے۔

یہ تقسیم اس اعتبار سے اہمیت کی حامل ہے کہ یہ تینوں طبقے اپنے دلائل ذرا مختلف پیراؤں (shades) میں بیان کرتے ہیں اور انہیں سمجھنے کے لیے دلیل دینے والے شخص کا علمی و فکری پس منظر جاننا ضروری ہوتا ہے۔ اس مضمون میں ہم 'اسلامی متبادل' کے فلسفے کے مضمرات بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔ چونکہ متبال کا یہ مطالبہ سب سے زیادہ شدومد کے ساتھ ماہرینِ اسلامی معاشیات اور مجوزینِ اسلامی بینکاری کی طرف سے اٹھایا جاتا ہے لہٰذا مضمون میں ہم بالعموم اسی گروہ کے تناظر پر گفتگو کریں گے۔ پہلے ہم 'اسلامی متبادل' کے فلسفے کا مفہوم بیان کر کے پھر اس کے مضمرات پر کلام کریں گے۔

وما توفیقی الا باللہ

## ا۔ 'قابل عمل متبال' کا مفہوم:

دورِ حاضر میں قابلِ عمل (workable and practical) متبادل سے مراد یہ مطالبہ ہوتا ہے کہ 'موجودہ نظام زندگی کے اندر رہتے ہوئے' ایسا انتظام کیا جائے جو اس کے تقاضوں کو اسلامی طریقے سے پورا کرے (مثلاً اسلامی بینکاری و جمہوریت وغیرہ)۔ اصلاً اس مطالبے میں جو بات کہی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ:

- دورحاضر کے تقاضے عین فطری اور حق ہیں۔
- یہ تقاضے کسی مخصوص تاریخ کی پیداوار نہیں بلکہ آفاقی ہیں۔
- لہٰذا نظام (life-world) اور تقاضے بہر حال یہی رہنے چاہئیں۔
- اسلام کو ان تقاضوں سے ہم آہنگ ہونا ہے، بصورت دیگر وہ قابل قبول نہیں ہوگا۔

ظاہر ہے یہ تمام مفروضے اور مطالبات باطل ہیں کیونکہ نہ تو دور حاضر کے تقاضے (مثلاً ترقی، معیار زندگی میں بدستور اضافہ وغیرہ) حق ہیں اور نہ ہی اسلام کو ان سے ہم آہنگ ہونا ہے، بلکہ حق یہ ہے کہ دور حاضر نے جو تقاضے پیدا کیے ہیں وہ تقاضے ہی باطل ہیں۔ ہمارا کام اسلام کی اصلاح کرنا نہیں بلکہ زمانے کی اصلاح کرنا ہے کیونکہ ہر دور کو اسلام کے ابدی اصولوں، تقاضوں اور اقدار سے ہم آہنگ ہونا ہوگا، یہی اصول میزان و معیار حق و باطل ہیں۔ یہ بات نہایت اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ اسلام سے ماورا اور اس سے باہر حق، خیر اور عدل کا کوئی تصور سرے سے موجود نہیں اور نہ ہی تعلیمات انبیاء کے علاوہ ان کی تعیین کی کوئی بنیاد ہے۔ اسی طرح معاملہ یہ نہیں کہ اسلام بہت سے تصورات حق میں سے ایک حق

ہے اور اسلام کا مقابلہ کسی دوسرے تصورِ حق سے ہے بلکہ نوعیت معاملہ یہ ہے کہ اسلام ہی واحد حق ہے اور اس سے باہر جو کچھ ہے وہ محض باطل اور جاہلیت ہے۔ لہٰذا اسلام کو کسی دوسرے نظامِ زندگی میں تلاش کرنا یا اسلامی تعلیمات کو کسی دوسرے نظام کی تعلیمات میں پہچاننا ایک غیر علمی روش ہے، چاہے یہ کوشش اسلامی جمہوریت کے نام پر کی جائے یا اسلامی بینکنگ وسائنس وغیرہ کے نام پر۔

## ۲۔ 'قابل عمل متبادل' کا تجزیہ

### ☆ معاملے کی صحیح تحقیق کے بغیر متبادل دینا:

اس میں شک نہیں کہ امت مسلمہ کو درپیش مسائل کا حل تلاش کرنا ضروری ہے مگر اس سے قبل جس علمی وفکری غور وفکر کی ضرورت ہے، اس کا حق ادا کرنا بھی لازم ہے۔ مسائل کے حل سے پہلے ان کی درست نوعیت اور تہذیبی پس منظر کو سمجھنا نہایت اہمیت کا حامل ہے، بصورتِ دیگر یا تو مسئلے کی تشخیص ہی غلط ہوگی اور یا پھر غلط اور لاتعلق علاج تجویز کر دیا جائے گا جیسا کہ اسلامی معاشیات کی مثال سے واضح ہے جہاں اسلامی ماہرینِ معاشیات بڑی حد تک نوعیت مسئلہ ہی سے بے خبر ہیں۔ اسلامی ماہرین معاشیات پر (۱) سرمایہ دارانہ عمل اور (۲) سوشل سائنسز کا اس عمل سے تعلق نیز (۳) بینکاری نظام میں جاری وساری نظامِ ترسیلِ زر کی حقیقت واضح نہ ہونے کے باوجود اس کا اسلامی متبادل پیش کرنا اور اس متبادل کے حق ہونے پر بضد ہونا نہایت عجیب رویہ ہے۔ مزے کی بات یہ ہے کہ مجوزین اسلامی بینکاری جس 'نظریہ بینکنگ' پر اسلامی بینکاری تعمیر کرنے کے خواہاں ہیں وہ نظریہ ہی محلِ نظر ہے، یعنی یہ حضرات بینکاری نظام کی جس تفہیم کو بنیاد بنا کر اسلامی بینکاری کو ممکن سمجھتے ہیں اصلاً بینک وہ کام کرتا ہی نہیں۔ مثلاً پاکستان میں اسلامی بینکاری کے سرخیل مولانا تقی عثمانی صاحب اپنی نامور کتاب 'اسلام اور جدید معیشت وتجارت' میں بینکاری نظام کی حقیقت کے بارے میں فرماتے ہیں:

> 'بینک ایک ایسے تجارتی ادارے کا نام ہے جو لوگوں کی رقمیں اپنے پاس جمع کر کے تاجروں، صنعتکاروں اور دیگر ضرورت مند افراد کو قرض فراہم کرتا ہے۔' (ص: ۱۱۵)

> 'بینک جو خدمات انجام دیتا ہے ان میں یہ پہلو مفید بلکہ موجودہ معاشی حالات کے پیش نظر ضروری ہے کہ وہ لوگوں کی منتشر بچتوں کو یکجا کر کے انہیں صنعت وتجارت میں استعمال کرنے کا ذریعہ بنتا ہے...... لیکن ان بچتوں کو صنعت وتجارت میں مصروف کرنے کے لیے جو راستہ مروج بینکوں نے اختیار کیا ہے وہ قرض کا راستہ ہے...... بینک کی حیثیت محض ایک ایسے ادارے کی

ہے جو روپے کا لین دین کرتا ہے۔ یہ بچتیں اگر ہر شخص کی تجوری میں پڑی رہتیں تو ان سے صنعت وتجارت کے فروغ میں کوئی فائدہ حاصل نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ فاضل دولت کا ست پڑا رہنا نہ شرعی اعتبار سے مطلوب ہے نہ عقلی اور معاشی اعتبار سے اسے مفید کہا جا سکتا ہے۔' (ص: ۱۴۴۔۱۴۳)

مولانا کے اس اقتباس سے ان کے نظریہ بینکنگ سے متعلق چند باتیں معلوم ہوئیں، ان کے نزدیک:

۱۔ بینک ایک ایسا ادارہ ہے جس کا مقصد سرمایہ کاروں اور بچت کرنے والوں کے درمیان تعلق پیدا کرنا ہے، یعنی بینک اصلاً ایک زری ثالث (financial intermediate) ہوتا ہے۔

۲۔ بینک محض زر کی لین دین (exchange of money) سرانجام دینے کا ذریعہ ہے۔

۳۔ بینک جن مقاصد کو فروغ دیتا ہے وہ عین حق ہیں البتہ ان مقاصد کی تکمیل کے لیے وہ جن ظروف (مثلاً سود) کا استعمال کرتا ہے وہ ناجائز ہیں۔ لہٰذا ضمناً یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اسلامی بینکاری درحقیقت سودی بینکاری کے مقاصد حاصل کرنے کا ہی ایک ذریعہ ہے، یعنی دونوں میں فرق مقاصد کا نہیں بلکہ طریقۂ کار کا ہے۔

درحقیقت بینکنگ کا یہ نظریہ علمِ معاشیات کے نیو کلاسیکل مکتبہ ہائے فکر سے ماخوذ ہے جس کے خیال میں معاشی لین دین میں زر ایک غیر فعال (neutral) سیال کے طور پر کام کرتا ہے، بینک بچتوں اور سرمایہ کاری میں توازن پیدا کرنے کا ایک ادارہ ہے یعنی یہ حضرات 'بچتیں سرمایہ کاری کا باعث بنتی ہے' (savings create loan model) پر یقین رکھتے ہیں۔ مگر علمِ معاشیات کے جدید خصوصاً پوسٹ کینزین (Post Keyneysian) اور Circuitist مکتبہ ہائے فکر کے نظریات کے مطابق بینکنگ کا یہ نظریہ مغالطہ انگیزیوں پر مبنی ہے کیونکہ سرمایہ دارانہ زر فعال ہوتا ہے، یعنی:

☆ بینک تخلیق قدر کا ایک خود کار نظام ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ بینک زر کے لین دین (exchange of money) نہیں بلکہ بنا کسی عوض تخلیق زر (creation of moeny out of nothing) کا مکلّف ہوتا ہے۔

☆ بینکنگ کا مقصد نظام زر کو دیگر اشیاء کی طرح مارکیٹ کی سطح پر متعین کر کے نظامِ پیداوار کو نظامِ زر کے تابع کرنا ہوتا ہے۔

☆ بینکنگ اصلاً 'قرضے بچتوں کا باعث بنتے ہیں' (Loans create savings model) کے اصول پر چلتی ہے اور چل سکتی ہے۔

اسی طرح مولانا پیپر کرنسی کو 'ثمن عرفی' فرض کر کے اس کا جواز فراہم کرتے ہیں جبکہ اصلاً یہ قرض پر مبنی

زر (Debt money) ہے (۱)۔ درحقیقت موجودہ بینکاری نظام (بشمول اسلامی بینکاری) اسی دھوکے پر مبنی ہے جو سترھویں صدی کے صرّاف لوگوں کی رقوم سے زیادہ رسیدیں شائع کر کے دیا کرتے تھے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ قدیم دور میں اس عمل کو 'دھوکہ' سمجھا جاتا تھا جبکہ آج 'ترقی کی ناگزیر ضرورت' کہہ کر قانونی جواز عطا کر دیا گیا ہے۔ چونکہ اس مضمون کا مقصد جدید نظریات کی روشنی میں بینکاری نظام کی حقیقت واضح کرنا نہیں لہٰذا ہم اس بحث سے سہوِ نظر کرتے ہیں۔ (اسلامی بینکاری کے اس پہلو پر راقم کا ایک مستقل مضمون ماہنامہ الشریعہ میں چھپ چکا ہے دیکھئے شمارہ جنوری، فروری و مارچ ۲۰۱۰)۔ پس ضروری ہے کہ متبادل تجویز کرنے والے شخص کی مغربی فکر و فلسفے، فلسفہ سائنس، سرمایہ دارانہ عمل اور سوشل سائنسز کی حقیقت پر گہری نظر ہو، بصورتِ دیگر ہر کوشش ایک کے بعد دوسری غلطی کے مترادف ہوگی۔ جس طرح ضروری علومِ اسلامیہ میں مہارت حاصل کیے بغیر جو بھی اجتہاد کیا جاتا ہے وہ اجتہاد کے بجائے فساد کا باعث ہی بنتا ہے اسی طرح سرمایہ دارانہ عمل کی حقیقت واضح ہوئے بغیر مغربی مظاہر کے متبادل تجویز کرنا خطرناک نتائج کا باعث بنتا ہے۔ اسلامی ماہرین معاشیات پر لازم ہے کہ یا تو نفسِ مسئلہ کی درست واقفیت حاصل کریں بصورت دیگر انہیں یہ سنہرا اصول یاد رکھنا چاہئے کہ 'جس بات پر مفتی کوئی حکم لگا رہا ہو اس کی صحیح صورتِ مسئلہ اسے پوری وضاحت کے ساتھ معلوم ہو۔ یہ بات فتویٰ کے بنیادی اصولوں میں سے ہے کہ مفتی کے سامنے جو سوال آئے اگر اس کی صورت پوری طرح اس پر واضح نہ ہو تو پہلے تنقیحات کر کے صحیح صورتِ حال کا علم حاصل کرے، پھر جواب دے۔ یہ ایک بدیہی بات ہے جس پر دلائل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔' (۲)

## ☆ باطل مسائل کا حل تلاش کرنے کی جدوجہد:

تہذیبی اور فکری پس منظر سے بے خبر حکمتِ عملی کا ایک منفی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایسے مسائل اور تقاضوں کا حل اور متبادل تلاش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جو سرے سے اسلامی معاشرے میں پیدا ہی نہیں ہو سکتے۔ ایسے جدید مگر باطل تقاضوں کی بنا پر ابھرنے والے پیش آمدہ مسائل کو 'اپنا' سمجھ کر نام نہاد اسلامی متبادل پیش کرنے کا مطلب ان غیر اسلامی تقاضوں کی آبیاری اسلام کے نام پر کرنا ہے۔ کسی باطل مطالبے کو پورا کرنے کا کوئی جائز طریقہ پیش کرنا ہرگز اسلامی کام نہیں بلکہ اصل کام اس باطل تقاضے کو ختم کر دینا ہے۔ جدید مفکرین کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ پہلے وہ سرمایہ دارانہ نظام زندگی کے مقاصد کو غیر متنازع (non-controversial) سمجھ کر قبول کر لیتے ہیں پھر ان کی آبیاری کے طریقے تجویز کرنے لگتے ہیں۔ بعینہٖ یہی معاملہ مجوزین اسلامی بینکاری کا بھی ہے۔ مگر جس طرح بدکاری کا کوئی جائز طریقہ تجویز نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح حرص وحسد کے فروغ کا کوئی حلال طریقہ نہیں ہو سکتا۔ یہ بات تو طے ہے کہ

اسلامی تاریخ میں سود اور سٹے کے بازار (یعنی بینک اور اسٹاک ایکسچینج) کا کوئی ذکر موجود نہیں، یعنی یہ ایک غیر اسلامی نظام زندگی کی پیداوار ہیں تو پھر اس کے اسلامی متبادل کا کیا معنی؟ قحبہ خانوں کو فقہی اصولوں کے مطابق ثابت کر دینے کے بعد انہیں قحبہ خانوں کا اسلامی متبادل کہنا کم علمی کے سوا اور کچھ نہیں۔ حیرت ہے جو علماء بزرگانِ دین کے عرس کو ہندو تہذیب کا شاخسانہ قرار دے کر انہیں بدعت قرار دیتے ہیں وہ مغربی تہذیب و تاریخ سے برآمد شدہ اداروں کو اسلامی تعلیمات میں کیسے سمو لیتے ہیں؟ آخر وہ ان عروس کو ہندو تہذیب سے مقابلے کے لیے 'اسلامی متبادل' کے فلسفے پر جانچ کر کیوں نہیں اپنا لیتے جبکہ صوفیاء کرام نے تو ان کے مقاصد بھی تبدیل کر دیے؟ سودی بینکنگ کا اسلامی متبادل پیش کرنے کا معنی یہ ہے کہ اسلام بھی ان مقاصد کو حاصل کرنے کا ایک ذریعہ بن سکتا ہے جو سودی نظام کے مقاصد ہیں، یعنی حرص و ہوس و حسد میں مسلسل اور لامتناہی اضافے کے لیے ارتکازِ سرمایہ کے عمل میں انسانی زندگی کی تمام جدوجہد کو وقف کر دینا۔

متبادل (۳) کی یہی تلاش سعودی عرب کے علماء اور مصر کے علامہ یوسف قرضاوی جیسے جلیل القدر عالم کو اس مقام پر لے گئی کہ انہوں نے متبادل کے اس فلسفے کے تحت نکاح المیسار کی اجازت دے دی جس میں نہ رخصتی ہوتی ہے، نہ شوہر پر نان نفقہ کی ذمہ داری اور نہ ہی شوہر بیوی کو گھر مہیا کرتا ہے۔ اس معاہدے کے مطابق بیوی کہیں اور رہتی ہے لیکن جب جنسی تقاضا درپیش ہوتا ہے تو میاں بیوی راز داری کے ساتھ کہیں جمع ہو جاتے ہیں۔ درحقیقت یہ معاہدہ متعہ کا متبادل ہے اور ظاہر ہے متعہ کا متبادل متعہ کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا، خواہ اسے نکاح المیسار کا نام دیا جائے یا کچھ اور۔ علامہ یوسف قرضاوی صاحب اور بعض سعودی علماء نے نکاح المیسار کو حلال کرنے کے لیے وہی نقطۂ نظر اختیار کیا جو معیشت کے میدان میں سودی بینکاری کے متبادل کے طور پر اسلامی بینکاری کے نام پر سامنے لایا گیا۔ مسئلہ یہ درپیش تھا کہ سعودی عرب میں گھروں میں غیر ملکی عورتوں کو ملازمت کے آزادانہ اور وسیع مواقع مہیا کیے گئے، بجائے اس کے کہ علامہ یوسف قرضاوی صاحب اس طرزِ زندگی کی مخالفت کرتے اور غیر ملکی عورتوں سے خدمات لینے اور انھیں اپنے گھروں میں آزادانہ نقل و حرکت کے مواقع مہیا کرنے کی ثقافت کے خلاف آواز اٹھاتے، انہوں نے اس مخلوط معاشرت کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مسئلے پر توجہ دی، مسئلے کو کل میں دیکھنے کے بجائے اس کا جزو دیکھا گیا۔ مسئلے کی بنیاد اور اساس ڈھانے کے بجائے اس اساس پر کھڑی ہوئی عمارت کے نقش و نگار درست کرنے پر توجہ دی گئی، کسی نے مغربی طرزِ زندگی اور عیش و عشرت کی سعودی معاشرت کو تنقید کا نشانہ نہیں بنایا۔ لوگوں کو متوجہ نہیں کیا گیا کہ اپنے گھروں کی حفاظت کرو، عورتوں کی تربیت نہیں کی کہ وہ عیش و عشرت کے بجائے گھر کے کام کاج خود کریں، گھروں میں غیر ملکی

عورتوں کو کھلے عام ملازمت دینے کی مخالفت نہیں کی گئی، یہ نہیں سوچا کہ مغربی طرزِ زندگی جو مغرب کو تباہ و برباد کر چکا ہے، جب سعودی عرب میں داخل ہوگا تو سعودی عرب کے اسلامی طرزِ زندگی، معاشرت، تہذیب و ثقافت کو بھی تباہ کر دے گا۔ مگر جب اس طرزِ زندگی نے سعودی خاندانی نظام کو تباہ کرنا شروع کیا تو اس مغربی طرزِ زندگی کو مسترد اور تباہ کرنے کے بجائے باطل حیلوں کی بنیاد پر جواز کے فتوے دینے پر اکتفا کیا گیا۔ غیر ملکی عورتوں کی گھروں میں آمد سے جنسی تعلقات کے مسائل پیدا ہوئے اور اس مسئلے سے خانگی زندگی پر سنگین اثرات مرتب ہونے لگے۔ ان ملازماؤں اور خادماؤں سے لوگ جنسی استفادہ چاہتے تھے لیکن معاشرتی مجبوریوں اور گھریلو دباؤ کے باعث ان عورتوں سے نہ نکاح کر سکتے تھے نہ انھیں دوسری شریکِ حیات کا درجہ دے سکتے تھے کیونکہ قانونی بیوی کے حقوق ایک نئی ذمہ داری میں اضافہ کرتے ہیں، یہ مرد چاہتے تھے کہ ان کی نجی، خاندانی اور معاشرتی زندگی ان غیر ملکی عورتوں سے محفوظ رہے، ان کا ایمان بھی محفوظ رہے لیکن جنسی تقاضے بھی شرعی طور پر پورے ہو جائیں تاکہ زنا کاری کی تہمت سے بچا جائے۔ چونکہ مسئلہ مغربی تہذیب اور مغربی طرزِ زندگی کو اختیار کرنے سے پیدا ہوا تھا لہٰذا اس طرزِ زندگی کو ترک کر کے اس مسئلے کی بنیاد کو ڈھانے کے بجائے قرضاوی صاحب سے متعہ کا متبادل پوچھا گیا۔ علامہ یوسف قرضاوی صاحب نے متبادل کے جدید فلسفے کے تحت نکاح المیسار کی اجازت مرحمت فرما دی، گویا نکاح کا مقصد صرف جنسی تسکین ٹھرا۔ افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ ترمیمیت پسند علماء اس قسم کے اجتہادات کر کے امت کی رہی سہی دین داری کو مغربیت میں سمونے کا فریضہ سرانجام دے رہے ہیں۔ مسائل کے جدید تناظر کو نظر انداز کرنے کے نتیجے میں کس طرح عجیب وغریب فتاویٰ جاری کیے جاتے ہیں اس کی مزید وضاحت آگے آنے والی مثالوں سے ہوگی۔

### ☆ 'حرام نہیں ہے' کا فلسفہ:

جدید عصری تقاضوں کے شرعی حل پیش کرتے ہوئے اسلام دشمن علمیت وتہذیبی تاریخیت سے نکلے ہوئے اداروں و تقاضوں کو اسلامیانے کے لیے 'حرام نہیں ہے' پر پرکھنے کا (غلط) اصول بے دریغ استعمال کیا جاتا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ کسی عمل کے حرام نہ ہونے سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ وہ شرعاً مطلوب و مستحسن ہے؟ مثلاً دنیا کا ہر مفتی یہی فتویٰ دے گا کہ 'طلاق دینا حرام نہیں ہے'، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس بنیاد پر کوئی شخص طلاق کے فروغ کے لیے قریہ قریہ جا کر دفاتر کھول لے، عورتوں کو طلاق لینے پر اکسانے کے لیے نئے نئے طریقے ایجاد کرتا پھرے، انہیں طلاق کے بعد پہنچنے والے معاشی نقصانات کا مداوا کرنے کے لیے معاشی سکیمیں پیش کرے وغیرہ، اور جب اس سے پوچھا جائے کہ بھائی یہ کیا غضب کر رہے ہو تو وہ معصومیت سے جواب دے کہ 'جناب اسلام میں طلاق دینا اور لینا حرام کب ہے؟

میں تو مظلوم عورتوں کے حقوق کا تحفظ کر رہا ہوں، نیز ان مظلوم مردوں کو ظالم عورتوں سے رہائی دلا رہا ہوں جنہوں نے ان کی زندگی اجیرن بنا دی ہے، ان میں علیحدگی کرانے کے بعد میں ان کے کفو میں ان کے لیے مناسب رشتے بھی تلاش کرتا ہوں تا کہ یہ پرسکون زندگی بسر کرسکیں اور جب ایسا ممکن نہیں ہوتا تو دوبارہ انہیں پھر سے علیحدگی کے راستے بھی بتا دیتا ہوں اور پھر دوبارہ ان کے لیے مناسب رشتے تلاش کرتا رہتا ہوں کہ یہ تجرد کی زندگی بسر نہ کریں کہ اسلام نے تجرد کی زندگی کی ممانعت کی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے نکاح نہیں کیا وہ مجھ سے نہیں ہے لہٰذا میں سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل درآمد کے لیے شب و روز کوشاں ہوں۔ پس ثابت کیا جائے کہ نکاح کراتے رہنا اور ناراض جوڑوں کے درمیان تفریق کرانا کس نص سے حرام ہے؟ دیکھیے میرا کام بھی چل رہا ہے، اسلام وسنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی قائم ودائم ہے اوران سب کا کام بھی چل رہا ہے جوضرورت مند ہیں'۔ اب ظاہر ہے ایسے شخص کی غلطی سمجھنے کے لیے محض کسی سادہ دلیل کی نہیں بلکہ اسلامی معاشرت میں ادارۂ نکاح کی ضرورت واہمیت اوراس کا پس منظر ومقاصد سمجھنے کی ضرورت ہے۔

بالکل اسی طرح اسلام میں پرتعیش زندگی گزارنا بہرحال 'حرام' نہیں بلکہ ناپسندیدہ ہی ہے لیکن اس کا یہ مطلب کہاں سے نکل آیا کہ پرتعیش زندگی بسر کرنا شرعاً مطلوب عمل ہے؟ نیز اسلامی ریاست کا مقصد معاشرے میں ایسے اداروں کا فروغ ہوگا جو لوگوں کو پرتعیش زندگی گزارنے کی ترغیب دیں؟ درحقیقت غیر اسلامی اداروں کو 'حرام نہیں ہے' کے فلسفے پر پرکھ کر اپنانے کا نتیجہ غیر اسلامی نظام کو اپنا اثر ونفوذ بڑھانے کا موقع دینا ہے۔ مثلاً مغربی ممالک (اور اب مسلم ممالک مثلاً کویت) میں مردے کی تجہیز و تدفین کے انتظامات کا طریقہ یہ نہیں کہ سب عزیز واقارب اوراہل محلہ وغیرہ مل کر اس میں حصہ لیں جیسا کہ ہمارے یہاں کا معمول ہے بلکہ وہاں یہ کام چند 'ویلفیئر ادارے' سرانجام دیتے ہیں، جس کا طریقہ کار یہ ہے کہ کسی شخص کے مرنے کے بعد کوئی 'ذمہ دار' شخص اس ادارے کو فون کرتا ہے اور ادارے کے اراکین میت اپنے ساتھ اٹھا لے جاتے ہیں اور تدفین کی جگہ اور وقت کی اطلاع میت کے کسی قریبی عزیز کو بذریعہ فون دے دی جاتی ہے کہ اگر اس کے پاس 'فرصت کے چند لمحات' میسر ہوں تو قبرستان چلا آئے، بصورتِ دیگر اسے فکر کرنے کی ضرورت نہیں ادارہ اس کے بغیر بھی تدفین کا کام سرانجام دے دے گا۔ کیا اسلامی طرزِ معاشرت میں ایسے 'ولفیئر اداروں' کے ابھرنے کی امید کی جاسکتی ہے؟ ہرگز نہیں کیونکہ ایسے ادارے تو صرف ایسی ہی معاشرت میں پنپ سکتے ہیں جو دین دشمن دین بے زار یعنی انفرادیت پسندی (individualism) اور خود غرضی کی انتہا کو چھو چکے ہوں۔ تو ایک ایسا مذہب جو پڑوسیوں کے بے شمار حقوق ادا کرنے کی معاشرت قائم کرنے کی تعلیم دیتا ہو اس کے اہل فکر حضرات

افراد کی اصلاح کر کے ان کے غیر اسلامی رویوں اور مزاج کو اسلامی بنانے، ان بدعمل اور اخلاق سے محروم مسلمانوں کے لیے اسلامی معاشرت پر عمل کو ممکن بنانے، ان کے اندر اپنے اقربا کے لیے الفت، محبت اور مؤدت کے جذبات جگانے کے بجائے اگر تجہیز و تدفین کا 'سستا انتظام' کرنے کا کوئی ادارہ کھول کر یہ سمجھنے لگیں کہ ہم کوئی 'اسلامی کام' سرانجام دے رہے ہیں تو اسے اسلام کے نام پر مذاق کے علاوہ اور کیا کہا جائے؟ دیکھیے کہنے والا یہاں بھی کہہ سکتا ہے کہ 'جناب اس سارے عمل (یعنی مردے کی کارپوریٹائزیشن) میں حرام کیا ہے'؟ ظاہر ہے دنیا کا کوئی مفتی اسے حرام نہیں کہہ سکتا مگر یہ سب پر واضح ہے کہ ایسے اداروں کو اسلامی جواز فراہم کرنے کا مطلب اسلام کے نام پر ایسی معاشرت پروان چڑھانا ہے جہاں صلہ رحمی واخوت، الفت ومؤدت، حقوق العباد و حقوق المسلمین سرے سے کوئی قدر ہی نہ ہو۔ اسی طرح مغربی مادی ترقی کے تقاضوں پر مبنی معاشرت میں 'جدید عورت' کے 'جدید کردار' کو اسلامی تعلیمات میں سمونے کی فکر اسلامی معاشرت و خاندان کو تباہ و برباد کرتی چلی جا رہی ہے۔ جب اس سے بھی کام نہیں چلتا تو 'جدید سکالرز' ان اسلامی تعلیمات ہی کو سرے سے رد کر دیتے ہیں جو اختلاط مرد و زن کی خدائی حدود کا تعین کرتی ہیں۔

'حرام نہیں ہے' کا فلسفہ درحقیقت ایک فرد کی باطنی تباہی کا استعارہ، شریعت کو نفس کے تقاضوں کے مطابق بنانے اور اسلامی معاشرت و ریاست اور مقاصد الشریعہ کو منہدم کرنے کی خطرناک چال ہے۔ کیونکہ اگر اس فلسفے کو دیگر معاملاتِ شریعہ میں بھی راہنما اور معیار بنا لیا جائے تو دین کا حلیہ بگڑ جائے گا۔ مثلاً کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ:

- مرد کا ستر ناف سے گھٹنے تک ہے، تو اتنے حصے کو ڈھانپ کر مسجد کی امامت کرنے میں حرام کیا ہے؟
- شادی نہ کرنا اور تجرد کی زندگی بسر کرنا حرام کہاں ہے، لہٰذا اگر سوادِ اعظم نکاح نہ کریں تو وہ حرام کا ارتکاب کہاں کر رہے ہیں؟ بڑی عمر میں شادی کرنا حرام کہاں ہے لہٰذا تمام لوگ اگر بڑی عمر میں شادی کریں تو کیا حرج ہے؟ نیز اس سے فطری خاندانی منصوبہ بندی بھی ہو جائے گی۔ اگر مناسب عمر میں شادی کر لی جائے مگر بچے پیدا نہ کیے جائیں تو یہ حرام کب ہے، لہٰذا اگر مسلمان شادی کے بعد بچے پیدا نہ کریں تو اس میں کیا حرج ہے؟
- بذاتِ خود ماں باپ کی خدمت نہ کرنا حرام کام تو نہیں ہے؟ اگر ان کی خدمت کے لیے انہیں بوڑھوں کے گھروں (old houses) یا نرسنگ ہوم میں اپنے خرچ پر داخل کرا دیا جائے تو یہ کام حرام تو نہیں ہے؟ شریعت نے یہ پابندی کب عائد کی کہ لازماً خود خدمت کرو؟
- رشتے داروں سے میل جول نہ رکھنا حرام کام تو نہیں ہے، ٹھیک ہے تعلقات رکھنا اچھی بات ہے مگر

ہم تو حرام کی بات کر رہے ہیں، ویسے بھی شہری زندگی میں دور دراز کے سفر اور مہنگے کرائے کے باعث تعلقات رکھنا مشکل ہو گیا ہے۔ اسی طرح پڑوسی سے تعلقات نہ رکھنا بہر حال حرام تو نہیں ہے؟

- بچوں کی شادی اور ولیمے میں ماں باپ کا شرکت نہ کرنا حرام تو نہیں ہے، اپنے ماں باپ کے جنازے میں شرکت نہ کرنا بھی حرام تو نہیں ہے۔ یہ تو فرضِ کفایہ ہے بستی کے چند لوگ ادا کر لیں گے تو ادا ہو جائے گا، اگر ہم شرکت نہ بھی کریں تو ظاہر ہے ہمارا یہ فعل حرام تو نہیں ہے نا!

یہ محض چند مثالیں ہیں جن سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ 'حرام نہیں ہے' کے اصول کو اگر اسلامی منہاج و میزان کے طور پر قبول کر لیا جائے تو اسلامی تہذیب، معاشرت اور شخصیت اس طرح ختم ہو جائے گی جس طرح صبح سورج کی پہلی کرن کے ساتھ ہی شبنم کا وجود مٹ جاتا ہے۔ پس جاننا چاہیے کہ اسلام کا کام باطل تقاضوں کو پورا کرنا نہیں بلکہ انہیں نیست و نابود کرنا ہے۔ دراصل حکمتِ عملی کی تشکیل میں اصل سوال یہ نہیں ہوتا کہ 'کیا حرام نہیں' ہے بلکہ یہ ہوتا ہے کہ 'شریعت کا مدعا کیا ہے'، شریعت کا مقصد کس قسم کی انفرادیت و معاشرت کا فروغ ہے۔ معاشرتی و ریاستی پالیسیاں 'مطلوب' کے معیار سے طے پاتی ہیں نہ کہ 'عدم حرمت' سے، کیونکہ عدم حرمت کا اصول تو کم از کم (bare-minimum) کا فلسفہ ہے جس کے ذریعے ہرگز بھی کوئی مثبت تبدیلی نہیں لائی جا سکتی بلکہ اس کا لازمی نتیجہ کسی دوسرے نظام کے سامنے پسپائی (retreat) اختیار کرنا ہوتا ہے۔ عدم حرمت کا فلسفہ صرف 'کیا نہیں کرنا' بتاتا ہے جب کہ کوئی اصولی اور مثبت تبدیلی لانے کے لیے 'کیا کرنا ہے' طے کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

### ☆ مقاصد سے سہو نظر کرنے کی غلطی:

موجودہ دور کے باطل مسائل کا اسلامی حل تلاش کرنے کی ایک اہم وجہ 'کل' کے بجائے 'جزو' کی بنیاد پر فتویٰ دینا ہے۔ اسلامی مفکرین ہر مغربی ادارے کو اس کی کلیت (totality) سے علیحدہ کر کے جزوی مماثلتوں کی بنا پر اسلام اور مغرب میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس کی مثالیں جمہوریت و معاشیات وغیرہ کی اسلام کاری ہے۔ معنویت کسی شے کی کلیت میں ہوتی ہے اور جب اسے اجزا میں توڑ کر دیکھا جائے تو اس کی معنویت اوجھل ہو جاتی ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ کسی 'کل' کو نظر انداز کر کے اس کے ایک 'جزو' کی بنیاد پر فتویٰ دینے کا مطلب اس 'کل' کو بحیثیت مجموعی قبول کر لینا ہوتا ہے، یعنی 'کل' تو بہر حال ٹھیک ہے البتہ اس میں چند جزوی اصلاحات کی ضرورت ہے۔ اسلامی مفکرین لبرل معاشی و سیاسی تنظیم (یعنی مارکیٹ اور جمہوریت) کو ان کے مقاصد سے علی الرغم محض غیر اقداری اور مجرد ساخت (technical operational processes and structures) کے طور پر پہچاننے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ فرض کرتے ہیں کہ یہ ادارے اور ساخت آفاقی حیثیت رکھتے ہیں اور

ان کے ذریعے 'ہر قسم کے مقاصد' کا حصول ممکن ہے۔ ظاہر ہے علمی طور پر یہ ایک غلط مفروضہ ہے کیونکہ ساخت اور مقصد کا تعلق جسم وروح کی مانند ہے۔ چنانچہ یہ اسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے کہ اسلامی بینکاری کو جائز کرنے کے لیے اسلامی ماہرین معاشیات نے یہ عجیب وغریب فلسفہ تراشا ہے کہ اسلام میں جائز و ناجائز کا فرق طریقہ کار پر مبنی ہوتا ہے۔ اس فلسفے کی دلیل کے لیے عموماً اس قسم کی مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

(۱) اگر جانور بسم اللہ پڑھ کر ذبح کیا جائے تو وہ حلال ٹھرتا ہے بصورت دیگر حرام، دیکھیے فرق صرف طریقہ کار کا ہے،

(۲) اگر مرد وعورت دو گواہوں کی موجودگی میں چند بول پڑھ کر ایک دوسرے کو اپنائیں تو ان کا رشتہ جائز ہو جاتا ہے بصورت دیگر زنا قرار پاتا ہے، دیکھیے یہاں بھی فرق صرف طریقے کا ہے۔

اہل علم حضرات پر ان مثالوں اور ان سے اخذ کردہ نادر اصول کی غلطی عین واضح ہے۔ پہلی مثال کا تعلق ایسے امور سے ہے جو حکمی یا معنوی ہیں نہ کہ حقیقی یا صوری، اور حکمی مسائل کی بنا صرف اور صرف حکم ہوتی ہے، مگر سوال یہ ہے کہ معاشی تنظیم جیسے مسائل حقیقیہ کو اس پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا؟ دوسری مثال تو بالکلیہ غلط ہے کیونکہ شادی ہرگز زنا کا متبادل نہیں کیونکہ زنا کا مقصد محض شہوت زنی کرنا جبکہ شادی کا مقصد عفت وعصمت کی حفاظت، عمر بھر ساتھ نبھانے کا پرخلوص عہد، انسانی نسل اور نسب کی حفاظت کے لیے خاندانی زندگی کی ذمہ داریوں کو قبول کر کے صالح معاشرت کے فروغ کی کوشش کرنا ہے۔ شادی کا مقصد شہوت زنی نہیں یہ بات خود قرآن نے بیان فرمائی (نساء: ۲۵-۲۳، النور: ۳۲)۔ اگر شادی محض زنا کا متبادل ہے اور دونوں میں فرق محض طریقہ کار کا ہے تو متعہ بھی جائز ہونا چاہیے نیز اسلامی قحبہ خانے بنانے کی اجازت بھی دی جانی چاہیے۔ اگر یہ اچھوتا اصول شریعتِ اسلامی کی درست تعبیر ہے تو پھر زکوٰۃ بچانے کا یہ حیلہ بھی جائز اور قابل فروغ ہونا چاہیے کہ سال کے آخر میں چند روز کے لیے اپنی دولت بیوی کے نام کر کے پھر واپس لے لی جائے کیونکہ یہاں بھی طریقہ کار (process) شرعی اصولوں کے عین مطابق ہے۔ چنانچہ یاد رکھنا چاہیے کہ اسلام میں اعمال کی صحت کا مدار محض ان کی ظاہری صورت پر ہی نہیں بلکہ ان کے مقاصد پر بھی منحصر ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر فقہ کے مشہور قاعدے الامور بمقاصدھا (یعنی معاملات کو ان کے مقاصد کے اعتبار سے دیکھا جائے گا) کا کیا معنی ہے؟ آخر اصولِ فقہ کی کتب میں مقاصد الشریعہ کی بحثوں کا تناظر کیا ہے؟ مقاصد کو پسِ پشت ڈال کر حرام کو حلال کرنے کی ترکیب نکالنا ہی اصحاب السبت کا اصل جرم تھا اور جس کی پاداش میں وہ سخت سزا کے مستحق ٹھہرے۔

## ☆ 'اسلام دین ہے' کا غلط مفہوم:

'اسلام دین یعنی نظامِ زندگی ہے' کا غلط طور پر یہ مفہوم سمجھ لیا گیا ہے کہ اسلام کے پاس چند ایسے ابدی اصول ہیں جنہیں کسی بھی ماورائے اسلام نظامِ زندگی میں برت کر اسے اسلامی بنایا جا سکتا ہے نیز اسلام ہر دور کے تقاضوں کے ساتھ چلنے کی بھرپور صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ مفہوم غلط ہے کیونکہ اسلام دین ان معنوں میں نہیں کہ یہ دیگر نظام ہائے زندگی میں 'فٹ' ہو جانے کی صلاحیت رکھتا ہے بلکہ ان معنوں میں ہے کہ اسلام کا اپنا مخصوص تصورِ فرد، تصورِ معاشرت و تصورِ ریاست ہے اور انہی کی بنیاد پر وہ انسانی زندگی کو اپنے اصولوں اور اقدار پر اس طرح مرتب کرتا ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی گوشہ اس کی گرفت سے باہر نہیں رہتا۔ اگر اسلام دین ہے کا غلط مفہوم ہی مراد لے لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسلام کسی معین (definite) شے کا نہیں بلکہ چند اصولوں کا نام ہے اور وہ بھی ایسے مبہم کہ جن کی تطبیق کسی بھی نظام کے ساتھ کرنا ممکن ہے۔ اس غلط مفہوم کے اعتبار اسلام بطور دین کسی امتیازی حیثیت کا حامل نہیں کیونکہ موجود نظام کے ساتھ اس قسم کی تطبیق تو عیسائیت اور ہندومت کے ماننے والے بھی ثابت کر دیتے ہیں۔ یہ اسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے کہ مسلم مفکرین موجودہ دور کے ہر مظہر کو اسلام سے ثابت کرنے کی فکر میں مبتلا رہتے ہیں، یعنی اگر آج کی دنیا جمہوریت پر فدا ہے تو وہ اسلام سے بھی جمہوریت نکال لاتے ہیں، اگر آج کا انسان حرص وحسد کے فروغ کے لیے کارپوریشن اور بینک چاہتا ہے تو ان کے خیال میں اسلام بھی اس کا متبادل فراہم کر سکتا ہے، اگر آج کا انسان سائنس کو علم سمجھتا ہے تو ان کے نزدیک یہ سائنس اسلام ہی کی عطا ہے، اسی طرح اس غلط مفروضے کی بنا پر اسلام کو کبھی سوشلزم اور کبھی لبرل ازم سے منتج کر دیا گیا۔ بعینہٖ یہی غلطی اسلامی ماہرین معاشیات کو بھی لاحق ہوئی کہ بجائے اس کے کہ وہ بینکنگ وغیرہ کو مقاصد الشریعہ کے منہاج پر جانچ کر اسے رد کر کے اسلامی معاشرتی و سیاسی تنظیم سازی کی کوشش کرتے وہ اس کا اسلامی متبادل (parallel) پیش کرنے میں مصروف ہو گئے۔ ظاہر ہے باطل تقاضے پورا کرنے کا جو بھی حیلہ اپنایا جائے گا وہ بہر حال باطل مقاصد ہی کو فروغ دے گا اور اس بات کا احساس معاملہ فہم اسلامی ماہرین معاشیات کو بھی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اسلام کامیاب انسانی زندگی کا اپنا ایک مکمل تصور رکھتا ہے جس کے اپنے مخصوص تقاضے ہیں اور اسلام اس تصور میں کسی غیر نظام اور اس کے تقاضوں کی آمیزش قبول کرنے پر تیار نہیں۔ موجودہ دور کے بہت سے باطل تقاضوں کے بارے میں اسلام اپنے متبعین سے 'صبر' کا تقاضا کرتا ہے۔ شادی کرنے کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں اس کا حل متعہ یا زنا کرنے کا شرعی طریقہ ایجاد کرنا نہیں بلکہ صبر اور روزے رکھنا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں بیان فرمایا گیا۔ عہدِ جدید کے جدیدیت پسند دانشوروں کا مسئلہ یہی ہے کہ وہ مغربی تہذیب، فلسفہ اور

اداروں کے پیدا کردہ مسائل کا حل یا متبادل اسلام میں ڈھونڈنا چاہتے ہیں جب کہ اس کا حل صرف یہی ہے کہ اس تہذیب سے کامل برأت کا اعلان کر کے اسے کفر قرار دیا جائے، اس کفر کے خاتمے کے لیے ہر سطح پر ہر قسم کی جدوجہد حالات و زمانے کی رعایت کو ملحوظ رکھتے ہوئے مستقل و مسلسل بنیادوں پر جاری و ساری کی جائے اور افراد کو اس جدوجہد کے لیے تیار کیا جائے، بصورت دیگر متبادل دیتے دیتے دین کا چہرہ مسخ ہو جائے گا۔

☆ عمل کے بعد نظریات' وضع کرنے کا رویہ:

اسلامی متبادل کے فلسفے کی ایک اہم ترین خامی کسی مخصوص مروجہ عمل کی توجیہہ فراہم کرنے کے لیے نظریات تیار کرنا ہے یعنی یہاں نظریے کی بنیاد پر عمل کی تشکیل نہیں کی جا رہی بلکہ عمل دیکھ کر نظریات بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

- (theory is following practice in case of Islamic alternatives)

اس تناظر میں اگر اسلامی بینکاری کا جائزہ لیا جائے تو اسلامی بینکاری اصولی نظریات کے بجائے عذر اور رخصتوں پر مبنی متبادل ہے جہاں موجودہ بینکنگ کے طور طریقوں کو اسلامی لبادہ اوڑھانے کی کوشش کی جاتی ہے اور فقہِ اسلامی کی روشنی میں ایسے معاہدات وضع کرنے کی سعی کی جاتی ہے جن کے ذریعے مروجہ بینکنگ کی زیادہ سے زیادہ خدمات اسلامی طریقوں سے روبہ عمل ہونا ممکن ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر آئے دن مروجہ بینکنگ کی حرام قرار دی جانے والی خدمات کی لسٹ سکڑتی چلی جا رہی ہے...... کبھی سودی بینکاری کی مانند راس المال کو تحفظ فراہم کرنے کے لیے capital protected fund وضع کر لیے جاتے ہیں، سود کی طرح نفع کی فراہمی کو یقینی بنانے کے لیے پیچیدہ نوع کے مرابحہ معاہدات وضع کیے جاتے ہیں اور تورق کے نام پر سودی قرضوں کی فراہمی کا متبادل پیش کیا جاتا ہے۔ اس مقام پر ایک سائل کے دل میں یہ پوچھنے کی تمنا مچلتی ہے کہ کیا اسلامی معاشیات و بینکاری 'اسلام سے معاشی نظام' اخذ کرتی ہے یا 'علمِ معاشیات پر اسلامی نظام' تعمیر کرنے کی (ناکام) کوشش کرتی ہے؟ ہر ذی علم اور فکر شخص پر واضح ہے کہ اول تا آخر اسلامی بینکاری اول الذکر کے بجائے مؤخر الذکر رویے پر مبنی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسلامی بینکاری عمل سے نظریات اخذ کرنے کی الٹی گنگا بہانے کا سبب بن رہی ہے۔

مروجہ اعمال کو جواز فراہم کرنے کے لیے نظریات وضع کرنے کے جنون کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ کسی ایک مخصوص فقہ کے اصولوں کے اندر رہتے ہوئے مسائل کا حل تلاش کرنے کے معتبر اسلامی منہاج کو ترک کر کے چاروں مکاتبِ فقہ سے بے باکی کے ساتھ خوشہ چینی کرنے کی روش کو عام کیا جا رہا ہے اور بعض اوقات تو متروک اقوال کو اختیار کرنے میں بھی جھجک محسوس نہیں کی جاتی۔ حیرت ہے جو علماء کرام دیگر

مسائل فقہ میں اس کثیر الفقہ منہاج کے استعمال کو سختی سے منع کرتے اور اسے تلہی وہوائے نفس سے تعبیر کرتے ہیں وہی علماء مختلف فقہوں سے اپنے مطلب کے اقوال جمع کر کے مروجہ بینکنگ معاہدات اور فائنانشل خدمات کے اسلامی متبادل تیار کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتے اور اپنے اس طرز عمل کو 'کاسموپولیٹن (Cosmopolitan) فقہ' کا نام دے کر فخر کرتے ہیں۔

☆ **تبدیلی کے عمل کا غلط تصور:**

قابل عمل متبادل کا فلسفہ درحقیقت یہ مطالبہ کرتا ہے کہ پہلے ایک متبادل ادارتی صف بندی کا مکمل نقشہ بتاؤ، اگر ہمیں وہ نقشہ پسند آیا تو ہم اس میں داخل ہو جائیں گے۔ یعنی یہ فلسفہ انسانی زندگی کی تبدیلی کو کسی واقعے (event) کی مانند گردانتا ہے۔ گویا یہ مطالبہ معاشرتی و ریاستی ادارتی صف بندی کی تبدیلی کو مکان کی تبدیلی پر قیاس کرتا ہے کہ پہلے ایک متبادل مکان تعمیر کیا جائے تاکہ ہم ایک مکان چھوڑ کر دوسرے میں داخل ہو جائیں۔ ظاہر ہے یہ تصور غلط ہے کیونکہ معاشرتی و ریاستی تبدیلی کوئی واقعہ نہیں بلکہ عمل (process) ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ادارتی صف بندیاں انسانی تعلقات سے علی الرغم کہیں سے نازل نہیں ہو جایا کرتیں بلکہ انسانی تعلقات کے نتیجے میں ارتقاء پذیر (evolve) ہوتی ہیں۔ انسانی تعلقات کے وجود میں آئے بغیر عمل تبدیلی کے چند بنیادی اصول تو وضع کیے جا سکتے ہیں مگر اس کی تفصیل پیش کرنا ہرگز ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً کارل مارکس نے لبرل سرمایہ داری پر تنقید کے بعد سوشلزم کے نام پر سرمایہ داری کا جو متبادل نظریہ پیش کیا تو وہ چند اصولوں سے زیادہ اور کچھ نہ تھا (یہی وجہ ہے کہ جب سوشلزم کو عملاً برتا گیا تو اس میں کئی ترمیمات کی ضرورت پیش آئی جس کی وجہ سے مارکسزم کی کئی تشریحات وجود میں آئیں)۔ لہٰذا مروجہ نظام زندگی کے خلاف بتائے جانے والے کسی 'درست اسلامی لائحہ عمل' پر یہ اعتراض کرنا کہ 'موجودہ دور میں یہ قابل عمل نہیں' کم فہمی کی علامت ہے۔ ظاہر ہے درست اسلامی لائحہ عمل کبھی بھی باطل نظام کے ساتھ نہیں چل سکے گا اس کے لیے باطل کو ختم کرنے کی حکمت عملی لازماً اپنانا ہوگی۔ انبیاء کا مشن حالات کے تقاضوں کے مطابق اپنی تعلیمات کو ڈھالنا نہیں تھا بلکہ دنیا کو اسلام کے پیچھے چلانے کے لیے لوگوں کو تبدیل کرنا تھا۔ اسلام سے باطل تقاضوں کی تکمیل کے کسی قابل عمل لائحہ عمل کی امید رکھنا غلط رویہ ہے، اسلام کا مقصد زندگی کا ایسا لائحہ عمل دینا ہے جس کے بعد لوگ جنت پہنچ جائیں، اب اسلام سے دنیاوی ترقی کا لائحہ عمل مانگنا سادہ لوحی کے سوا اور کچھ نہیں۔ اسی طرح یہ کہنا کہ 'یہ لائحہ عمل کہیں کامیابی کے ساتھ چلتا ہوا نظر نہیں آتا' بھی بے معنی اعتراض ہے کیونکہ کسی لائحہ عمل کو اپنائے بغیر اس کی نتیجہ خیزی پر سوال اٹھانا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ پھر یہ سوال بھی اہم ہے کہ یہاں 'کامیابی کے ساتھ چلنے' سے کیا مراد ہے؟ اگر کامیابی سے مراد یہ ہے کہ مجوزہ لائحہ عمل سرمایہ دار

تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے برآور نہیں تو یہ اعتراض کرنے والوں کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ اسلام آزادی، مساوات اور ترقی کے جاہلانہ اصولوں پر مبنی معاشرت و ریاست کے تقاضے کبھی پورے نہیں کرسکتا۔ اسلام نے ان تقاضوں کی تکمیل کا وعدہ کیا ہی کب تھا؟ اسلامی لائحہ عمل کی کامیابی یہی ہے کہ افراد کے مرنے کے بعد ان کے جنت پہنچنے کی امید زیادہ ہو جائے۔ ان اعتراضات کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص دردِ سر کے علاج پر یہ اعتراض کرے کہ اس سے پیٹ کا درد کیوں ٹھیک نہیں ہوتا اور اس دوا کو استعمال کیے بغیر ہی اس کا اثر ظاہر نہ ہونے کی شکایت کرنے لگے۔

پھر (۴) متبادل کا مطالبہ کرنے والوں کو یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ باطل کی نفی اثباتِ حق پر نہ صرف مقدم ہے بلکہ اس کی پیشگی شرط ہے۔ کسی شے کے متبادل کی فراہمی میں یہ چیز فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے کہ معاشرے میں اس متبادل کی طلب کتنی شدت کے ساتھ پائی جاتی ہے اور شدتِ طلب کا انحصار اس بات پر ہے کہ لوگ کس قدر حاضر و موجود نظام سے نالاں ہیں اور اس سے برأت چاہتے ہیں۔ متبادل کی نوبت تبھی تو آئے گی جب معاشرے کا ایک مؤثر طبقہ 'موجود' سے بیزار ہوگا۔ اگر آپ کسی کو معاشرے کے ایک طبقے کو موجود سے بیزار ہی نہ کرنے دیں گے اور متبادل نہ ہونے کے باعث چپ کراتے رہیں گے تو متبادل کی نوبت آئے گی ہی کیونکر؟ چنانچہ جس شے کی عدم موجودگی کو دلیل بنا کر ماہرین اسلامی معاشیات اپنے ناقدین کو خاموش کرانے کی کوشش کر رہے ہیں اس کا پایا جانا تو منحصر ہی اس بات پر ہے کہ معاشرے پر اثر انداز ہونے والے طبقے میں اس کے طلب گار پیدا ہو جائیں کیونکہ وہ بغیر طلب کے فراہم ہو جانے والی شے نہیں۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ کسی چیز کی معاشرے میں بالکلیہ طلب نہ ہو مگر اس کی پیداوار کے ڈھیر لگ جائیں۔ اس کی پیداوار کے لیے جس قدر محنت کی ضرورت ہے وہ اسی وقت فراہم ہو پائے گی جب معاشرہ اسے اپنی ناگزیر ضرورت سمجھے گا۔ یہ عجیب منطق ہے کہ باطل کو باطل مت کہو، اسے قائم و دائم رہنے دو اور اس کے خاتمے کا سوال بھی مت اٹھاؤ کیونکہ اسے غلط کہنے کے لیے جو چیز پاس ہونی چاہیے اسلامی بینکاری کے ناقدین اپنے پاس نہیں رکھتے۔ اگر 'پہلے متبادل لاؤ' کی یہی منطق سودی بینکاری نظام کی شرعی حیثیت کی ابتدائے بحث میں اپنا لی گئی ہوتی تو یقین مانیے اسلامی بینکاری نامی کوئی شے صفحۂ ہستی پر کبھی نمودار ہی نہ ہو پاتی۔ پس یاد رکھنا چاہیے کہ متبادل سے بات 'شروع' نہیں ہوگی بلکہ اس پر بات 'ختم' ہوگی۔

## ☆ کیا حرام کا متبادل فراہم کرنا لازم ہے؟:

کسی حرام فعل کا متبادل پیش کرنے کے حق میں ایک دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں ربا کو حرام قرار دیا اس کے ساتھ ہی اس کا جائز متبادل یعنی بیع بھی بتایا جس سے ثابت ہوا کہ متبادل بتانا

ایک شرعی ذمہ داری ہے، مگر یہ استدلال محلِ نظر ہے۔ یہ دلیل اس مفروضے پر مبنی ہے کہ بیع ربا کی متبادل ہے، لیکن یہ مفروضہ درست نہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہاں متبادل سے کیا مراد ہے؟ یہ اصولی بات یاد رکھنا چاہئے کہ ایک شے کا کسی دوسری شے کا متبادل ہونا ایک اضافی (relative) امر ہے، یعنی ایسا ممکن ہے کہ ایک چیز ایک اعتبار سے تو کسی دوسری چیز کا متبادل ہو مگر کسی دوسرے اعتبار سے اسکا متبادل نہ ہو۔ مثلاً کھانے کے اعتبار سے مرغی بکرے یا گائے کا متبادل ہو سکتی ہے مگر مسئلہ قربانی یا دودھ کے حصول کے لیے ان کی متبادل نہیں۔ پس یہی معاملہ یہاں ہے، بیع اور ربا میں بس اتنی ہی مماثلت ہے جتنی زنا و نکاح میں ہے۔ یعنی جس طرح زنا و نکاح بظاہر عمل مباشرت کے اعتبار سے ایک جیسے اعمال ہی دکھائی دیتے ہیں مگر اپنے مقاصد و اثرات کے اعتبار سے دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے، بالکل اسی طرح بیع و سود بظاہر پیسہ کمانے کے اعتبار سے تو ایک جیسے اعمال ہی دکھائی دیتے ہیں مگر اپنے مقاصد و اثرات کے اعتبار سے دونوں میں کوئی مماثلت نہیں۔ اگر ربا و سود دونوں ایک دوسرے کے متبادل ہیں تو شارع کا ایک سے منع فرمانا اور دوسرے کی اجازت دینا ایک مہمل بات ثابت ہوگی۔ لہٰذا بیع کو ربا کا متبادل کہنا صرف ان کی ظاہری مماثلت کی بنیاد پر استدلال کی عمارت رکھنا ہے۔ جب شارع زنا سے منع فرما کر نکاح کی اجازت دیتا ہے تو وہ زنا کا متبادل (parallel) نہیں بلکہ اپنی وضع کے اعتبار سے ایک مختلف (different) نوع کا حکم دیتا ہے۔ گویا نکاح و زنا ایک دوسرے کے متبادل نہیں بلکہ مخالف (opposites and negations) ہیں کہ جس معاشرے میں زنا عام ہو وہاں نکاح مفقود ہوتا چلا جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح ربا و بیع میں بھی نسبت مخالفت کی ہے، یہی وجہ ہے کہ چونکہ اسلامی بینک سودی بینک کا متبادل فراہم کرنے کی کوشش کرتے ہیں لہٰذا ان کے لیے حقیقی (genuine) بیع کو فروغ دینا ممکن ہی نہیں بلکہ وہ خود کو اس امر پر مجبور پاتے ہیں کہ ایک بیع کے اندر بہت سے پیچیدہ معاہدات ملا کر سودی معاملے سے قریب ترین معاملہ وجود میں لا سکیں۔ اسی لیے یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ اسلامی بینکاری نہ تو آج تک کبھی عذر، رخصتوں اور حیلوں سے آگے بڑھی ہے اور نہ کبھی بڑھ سکے گی جس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا نہ کرنے کی صورت میں اسلامی بینکاری کی دکان بند ہونے کا خطرہ لاحق ہے۔ ربا و بیع کو ایک ہی آیت میں بیان کرنے کی وجہ یہ نہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے متبادل ہیں بلکہ یہ اندازِ بیان مخاطب کی ذہنی خلفشار (کہ وہ دونوں کو ایک جیسا (انما البیع مثل الربا) سمجھتا ہے) کو سامنے رکھ کر اختیار کیا گیا ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ نے ایک کو حلال اور دوسرے کو حرام قرار دے کر اسے بتا دیا کہ یہ دونوں یکساں نہیں۔ اگر یہ دونوں ایک جیسے ہوتے تو ان کا حکم جدا جدا رکھنے کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ قرآن مجید میں کئی مقامات پر ایک ہی آیت میں کسی ایک شے کا حکم اور دوسرے کی حرمت ایک ساتھ بیان کر دی

جاتی ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ دونوں ایک دوسرے کے متبادل ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

ان اللہ یامر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربی وینھی عن الفحشاء والمنکر والبغی 'اللہ تعالی عدل، احسان وصلہ رحمی کا حکم دیتا ہے اور بے حیائی، بدی اور سرکشی سے منع کرتا ہے۔' (نحل: ۹۰) کیا اس آیت کا معنی یہ ہوں گے کہ عدل، احسان وصلہ رحمی بالترتیب (یا بلاترتیب) بے حیائی، بدی وسرکشی کے متبادل ہیں؟ الغرض اسلام کا کام دنیا میں چلتے ہوئے نظاموں کے متبادل دینا نہیں بلکہ اپنا ایک الگ نظام دینا ہے۔

☆ **اکابر علماء کے غیر متعلقہ اقوال کا حوالہ:**

حال ہی میں اسلامی بینکاری کے خلاف چھپنے والے علمائے کرام کے متفقہ فتوے کے جواب میں 'غیر سودی بینکاری' کے نام سے ایک کتاب چھپ کر منظر عام پر آئی جس کا پہلا باب ہی 'اسلامی متبادل' (خصوصاً بینکاری نظام کے متبادل) کے امکانات واہمیت سے بحث کرتا ہے۔ کتاب کے نہایت محترم اور فاضل مصنف نے اس باب میں بینکاری نظام کے اسلامی متبادل کے امکانات ثابت کرنے کے لیے یا تو پرانی دلیلوں کو بعینہ دہرا دیا ہے (گویا ان دلیلوں کے خلاف آج تک کوئی تنقیدی بات کہی ہی نہ گئی ہو) اور یا پھر کوئی علمی دلیل قائم کرنے کے بجائے محض چند اکابر دیوبند علمائے کرامؒ کے اقوال نقل کر کے اپنے دعوے میں وزن پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ درحقیقت اسلامی بینکاری کے حق میں اپنے پیش رو علمائے کرام کے اقوال پیش کرنا محلِ نظر ہے کیونکہ ان کے یہ اقوال اس دور پر محمول ہیں جب:

(۱) بینکاری نظام کی اصل حقیقت اور سرمایہ دارانہ نظام سے اس کا تعلق علمائے کرام پر مکمل طور پر واضح نہ ہو سکا تھا، لہٰذا علمائے کرام نے اس کے متبادل کے امکانات پر آراء کا اظہار فرمایا، مگر آج ان بنیادی مباحث کی وضاحت کے بعد ان آراء واقوال کو اپنے حق میں استعمال کرنا درست نہیں۔ یہ بات پورے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ جن اکابر علمائے کرام کے اقوال محترم مصنف نے بطور دلیل پیش کیے ہیں اگر ان علمائے کرام کے سامنے یہ مباحث پیش کر دیے جاتے تو یقیناً وہ بینکاری کے اسلامی متبادل کا فتویٰ نہ دیتے کیونکہ ان علمائے کرام نے اسلامی بینکاری کا متبادل کسی دنیاوی منفعت، مال ومتاع یا شہرت کے حصول کے لیے نہیں بلکہ محض رضائے الٰہی کے لیے پورے خلوص کے ساتھ حق سمجھ کر بیان کیا۔(۵)

(۲) علمائے کرام نے ابتداءً حیلوں پر مبنی اسلامی بینکاری کی اجازت اس امید پر دی تھی کہ وقت گزرنے کے ساتھ یہ اپنی اصل بنیادوں (مشارکت ومضاربت) کی طرف بڑھتی چلی جائے گی مگر [illegible] سے ثابت ہو چکا کہ اسلامی بینکاری اپنی اصل بنیادوں کی طرف بڑھنے کے

بجائے حیلوں کو ہی مستقل اصول بنانے پر مصر ہوتی چلی گئی ہے (فاضل مصنف کی درج بالا مذکور کتاب اس رویے کی ایک واضح مثال ہے جس کا مقصد حیلوں کو عمومی و آفاقی اصولوں کے طور پر اپنانے کا سرتوڑ جواز پیش کرنا ہے)۔ مثلاً سٹیٹ بینک آف پاکستان کی سالانہ رپورٹس کے مطابق اسلامک بینکنگ میں مختلف طرقِ تمویل کی شرح استعمال کچھ اس طرح ہے:

| سال | مشارکہ | مضاربہ | مشارکہ متناقصہ | مرابحہ | اجارہ | سلم | استصناع | دیگر |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ۲۰۰۷ | 1.6% | 0.3% | 25.6% | 44.5% | 24% | 1.4% | 1% | |
| ۲۰۰۸ | 1.7% | 0.2% | 30.5% | 40.6% | 20.5% | 1.8% | 2.9% | 1.8% |
| ۲۰۰۹ | 2.5% | 0.6% | 31.44% | 40.25% | 18.2% | 2.01% | 3.35% | 1.6% |

اس گوشوارے کو دیکھنے سے بالکل واضح ہے کہ اسلامی بینکوں میں اب تک نوے فیصد (90%) سے زیادہ کام اجارہ، مرابحہ اور مشارکہ متناقصہ سے چلایا جارہا ہے جبکہ مجوزینِ اسلامی بینکاری کے بقول اصل اسلامی طرقِ تمویل یعنی مشارکہ اور مضاربہ کا فیصدی حصہ تین فیصد (3%) سے بھی کم ہے (یہاں ذہن میں یہ سوال مچلتا ہے کہ اگر واقعی اسلامی بینکاری کسی مجبوری کا نام ہے تو اسلامی بینکوں کو نفع کی لالچ کے سوا آخر کس چیز نے کھربوں روپے کے حیلہ طرق تمویل کرنے پر مجبور کر رکھا ہے؟)۔ پھر ایسا بھی نہیں کہ اس پورے عرصے کے دوران دنیا بھر میں اسلامی بینکاری کی مقبولیت میں اضافہ نہ ہوا ہو۔ مثلاً سٹیٹ بینک آف پاکستان ہی کے مطابق ملک بھر میں سال ۲۰۰۳ سے لے کر ۲۰۰۸ تک اسلامی بینکوں کے کاروبار کی شرح نمو درج ذیل رہی:

| متعلقہ تفصیل | شرح نمو |
|---|---|
| اثاثوں (Assets) کے حجم میں اضافہ | 2023% |
| کھاتوں (Deposits) میں اضافہ | 2500% |
| طرق تمویل کے استعمال اور سرمایہ کاری میں اضافہ | 1770% |
| اسلامی بینکوں کی برانچوں میں اضافہ | 2930% |

دیکھیے ایک طرف تو اسلامی بینکاری کے حجم میں اس قدر ہوش ربا اضافہ ہو رہا ہے مگر دوسری طرف یہ اپنی اصل کی طرف بڑھنے کے بجائے محض حیلوں بہانوں کو عام کرنے کی روش بدستور برقرار رکھے ہوئے

ہے۔اب ایک طرف اسلامی بینکوں کی اس 'عملی روش' کو سامنے رکھیے اور دوسری طرف ماہرین اسلامی بینکاری کے یہ 'کتابی اصول' ملاحظہ فرمائیے جن کے مطابق حیلہ طرقِ تمویل 'عبوری دور' سے متعلق ہیں:

مولانا تقی عثمانی فرماتے ہیں:

''اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کے شریعہ ایڈوائزری بورڈ اس نکتے پر متفق ہیں کہ یہ (مرابحہ اور اجارہ) فائنانسنگ کے مثالی طریقے نہیں ہیں اس لیے انہیں 'صرف' ضرورت کے موقع پر ہی استعمال کرنا چاہیے۔'' (اسلامی بینکاری کی بنیادیں: ص۱۹)

اسلامی نظریاتی کونسل اپنی تجاویز میں کہتی ہے:

''یہ خطرہ بھی موجود ہے کہ یہ طریقے بالآخر سودی لین دین اور اس سے متعلقہ برائیوں کے از سر نو رواج کے لیے چور دروازے کے طور پر استعمال ہونے لگیں۔ لہٰذا یہ امر ضروری ہے (کہ) ان طریقوں کا استعمال 'کم سے کم حد تک' 'صرف' ان صورتوں اور 'خاص حالات' میں کیا جائے جہاں 'یہ ناگزیر' ہوں اور اس بات کی 'ہر گز اجازت نہ دی جائے' کہ یہ طریقے سرمایہ کاری کے 'عام معمول' کی حیثیت اختیار کر لیں۔'' (رپورٹ بلاسود بینکاری: ص۱۳)

درج بالا حقائق کو نظر انداز کر کے آخر اسلامی بینکاری کے آہستہ آہستہ 'عبوری دور' سے نکل کر اپنی اصل کی طرف گامزن ہونے کی امیدوں کے سبز باغ دکھانے کی کوشش کیوں کی جارہی ہے؟

'مدعی لاکھ پہ بھاری ہے گواہی تیری' کے مصداق خود مجوزین کو بھی قبول ہے کہ آج کی اسلامی بینکاری اس سے یکسر مختلف ہے جس کا خواب ابتداءً دیکھا گیا تھا۔ چنانچہ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی صاحب اسلامی بینکاری کا تاریخی ارتقاء کچھ یوں بیان فرماتے ہیں:

'ابتداءً اسلامک بینکنگ کا ماڈل مضاربت پر مبنی تھا.....مگر جلد ہی زیادہ تر اسلامی بینکوں نے براہِ راست پر خطر کاروبار سے اجتناب کرتے ہوئے ایک ایسا طریقہ اختیار کر لیا جس میں نفع تقریباً یقینی ہو اور اس کی شرح پہلے معلوم رہے، یہ بیع المرابحہ کا طریقہ تھا.... (انہی مرکبات) کے اجراء نے اسلامک بینکنگ کو عام کرنے اور اسے عوام سے قریب تر کرنے میں بڑا حصہ لیا .... مرابحہ، اجارہ منتھیہ بالتملیک، متوازی سلم، صکوک (جن کے بطن میں بیع الدین بھی جائز ہو گیا) اور اب حال میں تورق کے اضافے نے آج کی اسلامک بینکنگ کو اس سے بہت مختلف بنا دیا جس کا چرچا بیسویں صدی کی پچاس اور ساٹھ کی دہائیوں میں سامنے آنے والے لٹریچر میں ملتا ہے۔' (مقاصد شریعت، ص۲۱۲ تا ۲۱۴)

ڈاکٹر صاحب کے درج بالا حوالے بھی اسی نکتے کی نشاندہی کر رہے ہیں۔ چنانچہ جن حالات، شرائط

اور امیدوں کی بنیاد پر اکابر علماء کرام نے جواز اسلامی بینکاری کے اقوال فرمائے تھے ایک طرف وہ حالات ہی اب مکمل طور پر بدل چکے ہیں اور دوسری طرف ان کی شرائط بھی پوری نہ ہو سکیں، لہٰذا بدلے ہوئے حالات میں ان اقوال کو بطور دلیل پیش کرنا اصولاً درست نہیں۔ اتنا ہی نہیں بلکہ حقائق واضح ہو جانے کے بعد آج اپنی غلطیوں کا اعتراف کرنے کے بجائے انہیں اکابر علماء کے اقوال کے پیچھے چھپانے کی کوشش کرنے کا رویہ بذاتِ خود ان ربانی علماء کرام کی توہین کے زمرے میں شمار ہوتا دکھائی دیتا ہے۔

جملہ معترضہ کے طور پر یہاں ذہنوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی بینکاری کے مختلف طرقِ تمویل فروغ پانے کی وجہ کیا ہے؟ اس سوال کے دو ممکنہ جوابات ہو سکتے ہیں: اولاً یہ طرقِ تمویل تعلیمات شرع کے مطابق ہیں، دوئم یہ طرق تمویل سودی بینکاری نظام کی طرح با آسانی 'نفع کے نام' پر سودی معاملہ کرنے میں مددگار ہیں۔ ظاہر ہے اگر پہلا جواب درست ہوتا تو مرابحہ و اجارہ کی طرح شرکت و مضاربت بھی بڑے پیمانے پر فروغ پاتے مگر دنیا میں ایسا کہیں بھی نہیں۔ (۶) چنانچہ یہ اعداد و شمار چیخ چیخ کر یہ حقیقت بیان کر رہے ہیں کہ اسلامی بینکاری کی مقبولیت کی وجہ اس کی اسلامیت نہیں بلکہ عالمی سودی نظام میں ضم ہو سکنے کی صلاحیت ہے اور اسی لیے اس کے ذریعے وہی طرقِ تمویل فروغ حاصل کر رہے ہیں جو فرضی بیع اور نفع کے نام پر قرض پر سودی معاملات کرنے میں مددگار ہیں۔ اسلامی بینکاری سے متعلق درج بالا اعداد و شمار کوئی حادثہ یا سازش نہیں بلکہ عین اس کی اصل کا اظہار ہیں کہ اسلامی معاشیات و بینکاری محض سرمایہ داری کا ایک نظریہ ہے (جیسا کہ راقم نے اپنے مضمون 'اسلامی معاشیات یا سرمایہ داری کا اسلامی جواز' میں واضح کیا ہے (۷))۔ ان حقائق کی روشنی میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اسلامی بینکاری درحقیقت سودی بینکاری کا متبادل کم اور تکملہ و مددگار (complement) زیادہ ہے کہ یہ اس کے شانہ بشانہ چلنے کی بھرپور صلاحیت رکھتی ہے (۸)۔ اس موقع پر 'مجوزین برائے فروغِ حیلہ طرقِ تمویل' یہ عجیب و غریب استدلال پیش کرتے ہیں کہ شرکت و مضاربت کے فروغ نہ پانے کی اصل وجہ عوام میں ایمانداری کا فقدان ہے۔ اس پر یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ کیا اسلامی بینکاری بے ایمان لوگوں کو سہولت فراہم کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے؟ کیا واقعی شرعی حیلوں کا مقصد مسلمانوں کی کرپٹ آبادی کے مفادات کا تحفظ کرنا ہوتا ہے؟ کیا ان کرپٹ منافقین کی خدمت کے لیے دین کا حلیہ بگاڑنا جائز ہے؟ ہمیں تو کہیں سے یہ خبر پہنچی تھی کہ اسلامی بینکاری علمائے کرام کے 'تہجد گزار' حلقہ احباب اور 'متقی' مریدین کے پرزور اصرار پر ان کی ناگزیر شرعی ضروریات پوری کرنے کے لیے شروع کی گئی تھی۔ اسلامی بینکاری بطور حکمتِ عملی کی اصل غلطی سمجھنا ہو تو اس کا تقابل دینی تعلیم کے فروغ کے لیے نجی سطح پر علمائے

کرام کے قائم کردہ مدارس کے نظام سے کر لینا چاہیے جہاں موجودہ تعلیمی نظام کا کوئی ادنیٰ شائبہ بھی نہ پڑنے دیا گیا۔ ذرا سوچیے کہ اس دینی نظام تعلیم کو نفع خوری سے کیوں محفوظ رکھا گیا؟ آخر اس کی مسند و تعلم کے دروازے حیلوں کی آڑ میں ہر شخص کے لیے کیوں نہ چوپٹ کھول دیے گئے؟ آخر یہاں موجودہ علوم سے کیوں اعتناء برتا گیا؟ علمائے کرام نے اپنی بے لوث قربانیوں کے ذریعے مدرسہ نظام تعلیم کو کس کس طرح سرمایہ دارانہ ساختوں سے محفوظ رکھا، اگر اس پر غور کر لیا جائے تو کام کرنے کا آئیڈیل ماڈل ہمارے سامنے عیاں ہو جائے گا اور اسلامی بینکاری کی غلطی سمجھانے کے لیے طویل مضامین تحریر کرنے کی ضرورت بھی نہ رہے گی۔

## ☆ نظریہ ضرورت کا غلط استعمال:

کسی نظام کی ناگزیریت پر گفتگو کرتے وقت 'مقامی پس منظر' کا تعین کرنا نہایت اہمیت کا حامل ہوتا ہے تاکہ جبر کے دائرے کا درست طور پر تجزیہ کر کے متبادل کام کے مواقع پہچانے جا سکیں، یعنی یہ طے کرنا کہ ہم کس معاشرے کی بات کر رہے ہیں، وہاں کس حد تک سرمایہ دارانہ نظام غالب آ چکا ہے، اور وہاں افراد کس حد تک جبر کا شکار ہو چکے ہیں، نیز متبادل کے مواقع کس حد تک موجود ہیں وغیرہ۔ ظاہر بات ہے واقعیت کی جو جکڑ بندیاں امریکی معاشرے میں افراد پر مسلط ہیں انہیں پاکستان کے لیے فرض کر کے کوئی حکمتِ عملی اختیار کرنا غلط ہوگا۔ یہ تمہید اس لیے عرض کی گئی کیونکہ اسلامی متبادل کے لیے ایک جواز 'نظریہ ضرورت' سے بھی فراہم کیا جاتا ہے جس کی واضح مثال اسلامی بینکاری ہے۔ مجوزین اسلامی بینکاری کا جواز عموماً حالات کی ناگزیریت اور جبر سے نکالتے ہیں، چنانچہ وہ بارہا یہ دعویٰ دہراتے ہیں کہ 'اگر اسلامی بینکاری نامی کسی شے کو جائز نہ کہا گیا تو مسلمان براہِ راست سود جیسے عظیم الشان گناہ میں ملوث ہو جائیں گے، چونکہ دورِ جدید میں بینک کے بغیر گزارا نہیں لہٰذا اسلامی بینکاری وقت کی اہم ضرورت ہے چاہے یہ بینکاری حیلوں، عذروں اور رخصتوں کی آفاقیت پر ہی کیوں نہ مبنی ہو'۔ یہ دلیل کچھ اس پیرائے میں بیان کی جاتی ہے کہ جو لوگ اسلامی بینکاری کے کام سے وابستہ ہیں وہ گویا پاکستان کی ایک 'بڑی' اور مجبور اکثریت کے 'مسائل و ضروریات' کا حل تلاش کرنے میں کوشاں ہیں۔ چونکہ مجوزین کی طرف سے بینکاری کی ناگزیریت کے اس دعوے کو بطور ایک ڈھال استعمال کرنا ایک عام طریقہ بن چکا ہے، لہٰذا یہاں اس دلیل کا ذرا تفصیلی تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ نظریہ ضرورت کی بنیاد پر اسلامی بینکاری کا جواز شریعت کے مشہور اصول 'الضرورات تبیح المحظورات' (ضرورت کے وقت حرام شے بھی حلال ہو جاتی ہے) سے اخذ کیا گیا ہے۔ درحقیقت اس دلیل کے اندر تین دعوے کیے گئے ہیں:

اول سود سے بچنا مقدم ہے، دوئم سودی بینکاری انسانی زندگی کا ایک لازمی جزو بن چکی ہے، سوئم لہٰذا اسلامی (یا غیر سودی) بینکاری کو جائز ماننا ہوگا چاہے یہ حیلوں پر ہی کیوں نہ مبنی ہو۔ ان دعووں پر چند وجوہ سے غور کرنے کی ضرورت ہے:

ا۔ جس قدر یہ بات اہم ہے کہ امت کو سود کے گناہ سے بچایا جائے اس سے بدرجہا اہم بات یہ ہے کہ سود کو کسی چور دروازے سے داخل ہونے کا موقع نہ مل سکے، مبادا امت سود کے گناہ میں مبتلا ہو اور اسے خبر بھی نہ رہے جیسا کہ یہود و نصاریٰ کی تاریخ سے واضح ہے جنہوں نے بعینہٖ اسلامی بینکاری کی مانند حیلوں کی آڑ میں عملاً سود کو حلال کر لیا تھا۔ یہی وہ ذمہ داری ہے جو علمائے کرام کو اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ وہ امت مسلمہ کو اسلامی بینکاری کے خطروں سے آ.گاہ کرتے رہیں۔ یہ امر کہ مروجہ حیلے سود کے لیے چور دروازہ ثابت ہو سکتے ہیں، محض کوئی وہم نہیں بلکہ خود اسلامی ماہرین معاشیات بھی اس کا خوب احساس رکھتے ہیں جیسا کہ اوپر دیے گئے حوالے سے واضح ہے۔ نہایت افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ امتِ مسلمہ میں اسلامی بینکاری کے نام پر حلت سود کی حالیہ جدوجہد اور یہود و نصاریٰ کے سود کو جائز قرار دینے کی تاریخ میں حیرت انگیز مماثلت نظر آتی ہے (۹)۔ مختصر یہ کہ عیسائی یورپ میں سود کی سختی سے ممانعت تھی مگر ابتداءً اس کا دروازہ ایک بیع کے اندر بیک وقت درج ذیل تین معاہدات کے ذریعے سودی نفع کو یقینی بنا کر کھولا گیا:

i۔ معاہدہ شرکت کرنا (Partnership contract)

ii۔ مستقبل کے غیر یقینی نفع کو ایک معین شرح نفع کے عوض بیچنا (Sale of a future uncertain profit)

iii۔ راس المال کو (بذریعہ بیمہ) تحفظ فراہم کرنا (Insurance contract)

مثلاً پہلے معاہدے میں زید ناصر کو 100 روپے قرض دے کر معاہدۂ شرکت کرتا ہے۔ دوسرے معاہدے کے تحت زید ناصر کو 30 روپے سے زائد حاصل ہونے والے نفع کو 15 روپے فیس کے عوض بیچ دیتا ہے، اس طرح زید تیس روپے سے زائد ہونے والے تمام نفع سے دستبردار ہو کر 15 روپے کا نفع محفوظ کرتا ہے۔ تیسرے معاہدے کے تحت زید ناصر کو (یا کسی تیسرے ایجنٹ کو) 5 روپے سالانہ فیس (یا پریمیم) دے کر راس المال میں نقصان سے تحفظ حاصل کرتا ہے۔ چونکہ یہ تمام معاہدات بیک وقت کیے جا رہے ہیں لہٰذا زید ابتدائے بیع ہی سے اپنے لیے 10 روپے کا سودی نفع یقینی بنا لیتا ہے۔ مزے کی بات یہ ہے کہ اپنی انفرادی حیثیت میں یہ تینوں معاہدات عیسائی تعلیمات میں عین جائز سمجھے جاتے تھے مگر ان کا مجموعی اثر قرض کی رقم پر سود کی طرح یقینی نفع کا حصول تھا۔ پندرہویں صدی میں جب 'تین

معاہدوں پر مبنی شرکت' (The triple contract) کی یہ شکل یورپ میں عام کی جانے لگی تو راسخ العقیدہ عیسائیوں نے اس کی سخت مخالفت کی کیونکہ اسلام کی طرح عیسائی مذہب بھی سختی کے ساتھ سود کی تمام شکلوں کا مخالف رہا ہے۔ مگر یورپ میں سرمایہ داری اور سائنسی علمیت کے بڑھتے ہوئے اثرات کی وجہ سے آہستہ آہستہ حرمتِ سود کے قوانین ختم ہوتے چلے گئے اور 'تین معاہدوں پر مبنی شرکت' نے اس کی راہ ہموار کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ صد افسوس کہ آج اسلامی بینک بھی بیع مرابحہ، اجارہ و شرکت متناقصہ کے اندر فرداً فرداً جائز معاہدات جمع کر کے نفع کے نام پر سودی نظام کے مقاصد حاصل کر رہے ہیں۔ اس مماثلت پر مخبر صادق ﷺ کی یہ احادیث یاد آتی ہیں کہ میری امت وہ سب کام کر گذرے گی جو یہود و نصاریٰ نے کیے، نیز ایک ایسا وقت بھی آئے گا کہ جب لوگ بیع کے نام پر سود کو حلال کر لیں گے۔

۲۔ فقہ کا درج بالا قاعدہ (ضرورت کے وقت حرام شے بھی حلال ہو جاتی ہے) اصلاً اس شے کی حرمت پر دلالت کرتا ہے جسے یہ بوقتِ ضرورت حلال قرار دیتا ہے، یعنی جب اس اصول کے تحت کسی شے کو حلال کہا جاتا ہے تو اصلاً وہ شے حرام ہی ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اسلامی بینکاری کو نظریۂ ضرورت کے تحت جائز قرار دینے کا تقاضا یہ ماننا بھی ہے کہ اسلامی بینکاری اصلاً حرام ہی ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی بینکاری کے حامی اسے اصلاً جائز اور اصولِ شریعہ کے عین مطابق کہتے ہیں، اس کے جواز کے لیے دلیلیں وضع کرتے اور اس کے حق میں کتابیں لکھتے ہیں۔ تو اسلامی بینکاری کے جواز کے لیے اس اصول کا استعمال تضاد بیانی نہیں تو اور کیا ہے؟ ظاہر ہے اگر اسلامی بینکاری اصلاً جائز ہے تو اسے نظریۂ ضرورت کا تقاضا کہنے کی ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے؟ اگر واقعی اسلامی بینکاری محض ضرورت کے تحت جائز ہے تو اس کا نام اسلامی بینکاری کے بجائے 'حرام بینکاری' رکھا جانا چاہیے تا کہ لوگ اسے بطور ایک برائی سمجھ کر کم سے کم استفادہ کریں نیز ان میں اس سے بچنے کا جذبہ بھی بیدار رہو۔ اگر مجوزین اسلامی بینکاری یہ مان لیں کہ اصلاً اسلامی بینکاری 'غیر اسلامی' ہی ہے تو کسی کو اس پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ اصل مسئلہ یہی ہے کہ ماہرین اسلامی معاشیات اسلام کے نام پر ایک غیر اسلامی شے کو کیوں فروغ دے رہے ہیں؟

۳۔ اگر بینکاری نظام سے واسطہ رکھنا واقعی کوئی 'حقیقی اور ناگزیر انسانی ضرورت' بن چکی ہے تو اس کے نتیجے میں اسلامی بینکاری ہی نہیں بلکہ سودی بینکاری بھی مجبوراً جائز قرار پائے گی، تو اس صورت میں اسلامی بینکاری نامی کوئی شے 'وضع' کرنے کی ضرورت ہی کیا پڑی ہے؟ مسلمان نظریۂ ضرورت کے تحت سودی بینکوں سے بھی تعلقات استوار کر سکتے ہیں۔

۴۔ فرض کریں اگر واقعی کوئی حقیقی ضرورت آن ہی پڑی ہے تو 'ضرورت کی مقدار' کا تعین بھی ایک اہم مسئلہ ہے۔ ظاہر ہے سود کی حرمت کوئی عام مسئلہ نہیں بلکہ یہ نصِ قطعی سے ثابت ہے۔ اس درجے کی قطعی حرمت کو اسلامی بینکاری کے حیلوں کی آڑ میں حلت سے بدلنے کے لیے یقیناً ضرورت بھی نہایت شدید درجے تک پہنچی ہونی چاہیے۔ فقہاء کے ہاں نصِ قطعی سے ثابت حرام کو حلال میں بدلنے کے لیے ضرورت کی مقدار 'جان کے ضیاع کا سخت اندیشہ' ہوتا ہے۔ ظاہر ہے اسلامی بینکاری کے جواز کے لیے اِس قسم کا کوئی 'حقیقی' خطرہ (کسی کو وہم ہو تو اور بات ہے) موجود نہیں لہٰذا اس اصول کے تحت اسے جائز کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

۵۔ اعداد و شمار کی روشنی میں یہ بات یقینی طور پر کہی جا سکتی ہے کہ کم از کم پاکستان میں بینکنگ اکثریت عوام کی حقیقی ضرورت نہیں، لہٰذا 'بینکنگ نظام سے تعلق رکھنا ایک ناگزیر مجبوری ہے' کا مفروضہ ہی محلِ نظر ہے۔ سٹیٹ بینک آف پاکستان کی سالانہ رپورٹس کے مطابق پاکستان میں کل کھاتہ داروں کا میزان درج ذیل ہے۔ (آبادی کا تخمینہ اور کھاتہ داروں کا آبادی میں تناسب خود نکالا گیا ہے)۔

| سال | تمام بینکوں کے کل کھاتہ جات | آبادی کا تخمینہ (دو فیصد شرح نمو کے حساب سے) | کھاتے داروں کا آبادی میں تناسب (فی آدمی ایک کھاتہ کی اوسط سے) |
|---|---|---|---|
| 1998 | 29,772,355 | 140,000,000 | 21.3% |
| 1999 | 29,710,720 | 142,800,000 | 20.8% |
| 2000 | 28,409,347 | 145,656,000 | 19.5% |
| 2001 | 28,043,813 | 148,569,120 | 18.9% |
| 2002 | 28,606,883 | 151,540,502 | 18.9% |
| 2003 | 28,524,844 | 154,571,312 | 18.5% |
| 2004 | 27,383,337 | 157,662,739 | 17.4% |
| 2005 | 26,405,832 | 160,815,993 | 16.4% |
| 2006 | 26,595,585 | 164,032,313 | 16.2% |
| 2007 | 24,354,738 | 167,312,960 | 14.6% |
| 2008 | 24,815,675 | 170,659,219 | 14.5% |

اس گوشوارے سے چند باتیں معلوم ہوئیں:

i۔ پاکستان کی ایک انتہائی قلیل آبادی بینکنگ نظام (یعنی سود کے بازاروں) سے وابستہ ہے۔ کھاتے داروں کا آبادی میں یہ تناسب پچھلی پوری ایک دہائی کے دوران کبھی بیس فیصد سے زیادہ نہیں رہا

ii۔ کل آبادی میں کھاتے داروں کا یہ تناسب بدستور کمی کا شکار ہے، یعنی آبادی کا وہ حصہ جو کسی بھی درجے میں بینک سے منسلک ہے وہ کم ہوتا چلا جارہا ہے۔ نظام بینکاری اگر اسی قدر ضروری ہوتا تو کھاتے داروں کے تناسب میں ضرور اضافہ ہونا چاہیے تھا۔

iii۔ کھاتے داروں کا آبادی میں درج بالا تناسب اس مفروضے پر مبنی ہے کہ ہر شخص صرف ایک ہی اکاؤنٹ کا مالک ہے جبکہ ایسا ہرگز نہیں کیونکہ کھاتے داروں کی اکثریت ایک سے زیادہ اکاؤنٹ ہولڈر ہوتی ہے۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق ایک کھاتہ دار اوسطاً ڈیڑھ (ایک اعشاریہ پانچ) اکاؤنٹس کا مالک ہے، اس لحاظ سے آبادی میں کھاتے داروں کا تناسب دس فیصد سے بھی کم (9.3%) رہ جاتا ہے۔

iv۔ گوشوارے میں دیے گئے کھاتوں میں کئی لاکھ اکاؤنٹس وہ بھی شامل ہیں جو مختلف بینک دوسرے بینکوں میں نیز سرکاری وغیر سرکاری ادارے بھی اپنے اہداف کے لیے بینکوں میں کھلواتے ہیں (مثلاً صرف یونیورسٹیوں کے کئی سو کھاتے ہوتے ہیں جن میں ملازمین سمیت مختلف پراجیکٹس، گرانٹس، انسٹی ٹیوٹس وغیرہ کے کھاتے شامل ہوتے ہیں)، اگر انہیں کل کھاتوں سے منہا کر دیا جائے تو کھاتے داروں کا یہ تناسب مزید کم ہو جائے گا۔

v۔ اگر آبادی کا شرح نمو ڈھائی فیصد سے زیادہ فرض کیا جائے (جو کہ فی الحقیقت ہے بھی) تو یہ شرح مزید سکڑ کر آٹھ فیصد تک رہ جائے گی۔

بینک کے مقابلے میں شیئرز کی خرید وفروخت (یعنی سٹے کے بازاروں) سے تو آبادی کے ایک فیصد سے بھی کم لوگوں کا تعلق ہے۔ اسی طرح ایک سروے کے مطابق پاکستان کی محض تین سے چار فیصد آبادی بیمہ کمپنیوں سے منسلک ہے (اس میں سے بھی اکثریت ان کی ہے جو از خود نہیں بلکہ مختلف کمپنیوں میں نوکری کرنے کی وجہ سے غیر ارادی طور پر بیمہ پالیسی ہولڈر ہیں)۔ سوال یہ ہے کہ کیا آبادی کے اس قدر قلیل افراد کے عمل کو 'پورے ملک' کی ضرورت قرار دیا جا سکتا ہے؟ کیا آبادی کی وہ اکثریت جو بینکوں، اسٹاک ایکسچینج اور بیمہ کمپنیوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتی زندگی کی نعمت سے محروم ہو چکی ہے؟ آخر اسلامی بینکاروں کو آبادی کی اکثریت کے بجائے 'محدود اقلیت' کے مسائل حل کرنے کی اتنی فکر کیوں لاحق ہے؟

پھر یہ بھی محض وہم ہے کہ بینکاری نظام کے بغیر کاروبار کرنا ممکن نہیں۔ دیکھیے پاکستان میں ہر سال عیدالاضحیٰ کے موقع پر جانوروں کی خرید وفروخت کے سلسلے میں اربوں روپے اور لاکھوں جانوروں کے سودے بنا کسی بینکاری خدمات محفوظ طریقے سے عمل پذیر ہو جاتے ہیں۔ سبزی منڈیوں میں روزانہ کروڑوں روپے کا لین دین ہوتا ہے، اسی طرح چھوٹے کاروباری حضرات (مقامی دوکاندار، ٹیکسی اور رکشہ چلانے والے) بھی بینک اور اسٹاک ایکسچینج سے کوئی تعلق رکھے بغیر روزانہ اربوں روپے کی خرید وفرخت کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ سود اور سٹے کے نظام سے باہر جو اس قدر وسیع کاروبار ہو رہا ہے اسلامی بینکاری انہیں غیر سرمایہ دارانہ بنیادوں پر منظم کرنے میں کیا کردار ادا کر رہی ہے؟ کیا اسلامی بینکاری اب تک جو کاروبار سرمایہ دارانہ نظام زر سے محفوظ ہے اسے مزید محفوظ بنانے کا باعث بن رہی ہے یا اس میں ضم کرنے کا؟ مشاہدہ تو یہ ہے کہ جو لوگ پہلے اس بنیاد پر بینکوں سے بچتے تھے کہ یہ سودی کاروبار کرتے ہیں اب وہ بھی اسلامی بینکاری کے ذریعے عالمی نظامِ زر میں شامل ہو رہے ہیں، گویا عالمی نظامِ زر کے فروغ میں اسلامی بینکنگ کا کلیدی کردار یہ ہے کہ جو لوگ مذہبیت کی بنیاد پر سرمایہ دارانہ نظام سے بچنا چاہتے ہیں انہیں مذہب کے راستے اس طرح اس نظام میں سمو دیا جائے کہ موجودہ نظام بھی پروان چڑھے اور لوگوں کی مذہبیت بھی مجروح نہ ہو۔ یہ عجیب منطق ہے کہ دس فیصد عوام کو بینکاری سے بچانے کے بجائے اسلامی کا لیبل چسپاں کر کے نوے فیصد کو اس میں شامل ہونے کے لیے ادارتی صف بندی فراہم کر دی جائے۔ فیا للعجب

۶۔ اس پہلو پر بھی تفکر کی ضرورت ہے کہ جس 'ضرورت' کے نام پر اسلامی بینکاری کی آڑ میں رخصتوں اور حیلوں کو عمومی جواز فراہم کیا جا رہا ہے وہ ضرورت 'کس کی' ضرورت ہے۔ معمولی غور کرنے سے یہ بات سمجھی جا سکتی ہے کہ مرابحہ، اجارہ و شرکت متناقصہ جیسے معاہدوں میں ایک بیع کے اندر ایک سے زیادہ معاہدات جمع کرنا، جبری صدقہ لگانا وغیرہ گاہک کی نہیں بلکہ سودی بینک کے خمیر سے گندھے اسلامی بینک کی ضرورت ہے جو ہر حال میں 'یقینی نفع' کمانا چاہتا ہے (۱۰)۔ 'ایک بیع کے اندر ایک سے زیادہ پیچیدہ معاہدات جمع کرنا' ہی وہ بنیادی ہتھیار تھا جسے استعمال کر کے یہود ونصاریٰ نے سود کا مذہبی جواز تلاش کیا تھا اور عین یہی روش اسلامی بینکاری نے بھی اپنا رکھی ہے۔ جس طرح پہلے یہ ہتھکنڈہ بینکوں کی ضرورت تھا اسی طرح آج بھی اسلامی بینکوں ہی کی ضرورت ہے نہ کہ گاہکوں کی اور پہلے کی طرح آج بھی 'کاروباری خطرے' کو ختم کرنے کے سوا اس کا کوئی دوسرا مقصد نہیں۔ خوب دھیان رہے کہ یہ ضرورت یوں ہی نہیں بلکہ شریعت کی اصولی تعلیمات و مقاصد کو پامال کر کے پوری کی جا رہی ہے۔

۷۔ پھر ضرورت کے تحت کسی شے کو جائز قرار دینے میں ایک اہم پہلو 'مقدار جواز' کا بھی ہوتا ہے۔

فقہ کا قاعدہ ہے کہ ضرورتاً جائز قرار دی جانے والی شے بمقدارِ ضرورت ہی جائز ہوتی ہے نہ یہ کہ وہ اصلاً مطلوب یا حق سمجھ کر بھرپور انداز میں اختیار کر لی جائے۔ زندگی بچانے کے لیے حرام گوشت کھانے کی اجازت ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ اب اس گوشت کے تکے اور کباب بنا کر کھائے جائیں، اس گوشت کی افزائشِ نسل کی فکر کی جائے، دوسروں کو بھی اس کے لذیذ ذائقے کی طرف متوجہ کیا جائے وغیرہ۔ چنانچہ اسلامی بینکاری سے منسلک 'عمائدین' کا رویہ نظریۂ ضرورت کی بنیاد پر اسلامی بینکاری کے جواز کو سخت مشکوک بنا دیتا ہے۔ کیا نظریۂ ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی بینکاری سے زیادہ سے زیادہ مادی فوائد حاصل کیے جائیں؟ اس کی کنسلٹنسی کے نام پر بڑی بڑی تنخواہیں اور مراعات حاصل کی جائیں؟ اسے خود اور لوگوں کو بھی معیارِ زندگی بلند کرنے کی خاطر اپنانے کا درس دیا جائے اور ٹی وی و اخبارات پر اس کے اشتہارات دکھا دکھا کر لوگوں کو اس کی طرف متوجہ کیا جائے؟ اس کے فروغ کے لیے بڑی بڑی کانفرنسیں اور سیمینار منعقد کیے جائیں، دنیا بھر میں ہزاروں ادارے اس کی خدمت کے لیے وقف کر دیے جائیں؟ آخر ضرورت کی دہائی دے کر مقصد بنا لینے کا یہ دھوکہ کس کو دیا جا رہا ہے (۱۱)؟ اگر واقعی اسلامی بینکاری کسی ناگزیر مجبوری کے تحت چلائی جا رہی ہے تو بادل ناخواستہ ایک آدھ بینک قائم کر کے اسے چھوڑ دیا جاتا، مگر یہ مجبوری کی کون سی قسم ہے کہ اس کے فروغ کے لیے تن من اور دھن سب کچھ وقف کر دیا جائے؟

۸۔ یہ پہلو بھی دھیان میں رہنا چاہئے کہ نظریۂ ضرورت کے تحت جائز قرار دی جانے والی شے کا مقصد اس غیر شرعی ضرورت کو ختم کر دینا ہوتا ہے نہ کہ اسے زندگی کا لازمی حصہ بنا دینا۔ فقہ کا قاعدہ ہے کہ ما جاز لعذر بطل بزواله (یعنی جو چیز عذر کی بنا پر جائز ہو، وہ عذر ختم ہو جانے کے بعد جائز نہیں رہے گی)، یعنی ضرورتاً جائز قرار دی جانے والی شے کا مقصد ضرورت کو 'ختم' کرنا ہوتا ہے نہ کہ اس ضرورت کو 'قائم و دائم' کر دینا کیونکہ ضرورت کی بنیادی صفت ہی یہ ہے کہ وہ 'وقتی' (temporary) ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ضرورت کے نام پر اسلامی بینکاری کے ذریعے جو حل پیش کیا جا رہا ہے وہ اسلامی انفرادیت، معاشرت و ریاست کے فروغ کا ذریعہ بن رہا ہے یا سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی کے تقاضوں کو ہمیشہ کے لیے اسلامی زندگی کا حصہ بنا رہا ہے؟ کیا ایسی حکمتِ عملی کو بھی 'اسلامی' کہا جا سکتا ہے، جو ہمیشہ کے لیے اسلامی تعلیمات کو معطل بنا دینے کی ترکیب ہو؟ کوئی بھی حکمتِ عملی تب ہی 'اسلامی' کہلانے کی مستحق ٹھہرے گی جب وہ مقاصدِ اسلامی کے حصول کا ذریعہ بنے نہ یہ کہ سرمایہ دارانہ نظام زندگی کو نافذ العمل اور پختہ بنائے۔ اگر ماہرینِ اسلامی بینکاری کے نزدیک نظریۂ ضرورت اسی شے کا نام ہے تو پھر انہیں حجاب اور مرد و زن کے اختلاط سے متعلق اسلامی احکامات پر بھی نظریۂ ضرورت کے تحت

اجتہاد کرنا چاہیے کیونکہ یہ بھی 'وقت کا تقاضا' ہے اور مسلمانوں کو اس معاملے میں بھی گناہ سے بچانے کی اشد ضرورت ہے۔ ایک ایسی عورت جس کا کمانے والا کوئی محرم رشتہ دار نہ ہو اسے نوکری کرنے کی اجازت دینے کا مطلب یہ کہاں سے نکل آیا کہ women job promotion bureau (عورتوں میں نوکری کرنے کا شعور بیدار کرنے کا ادارہ) قائم کر دیا جائے؟ اگر اسلامی بینکاری واقعی ضرورت کے نام پر وضع کی گئی تھی تو اس کا مقصد مسلمان معاشروں کو بینک کی ضرورتوں سے نجات دلانا ہوتا نہ کہ انہیں قائم کرنا اور فروغ دینا۔ افسوس کہ مجوزینِ اسلامی بینکاری کو ضرورت کی نشاندہی کر کے اربوں روپے بنانے کی فکر تو لاحق ہے مگر اس ضرورت کو کیسے ختم کیا جائے اس کے بارے میں وہ یکسر خاموش ہیں۔ معلوم ہوا کہ اسلامی بینکاری کے حق میں 'امت کی ضرورت' کا عذر کسی بھی اعتبار سے درست نہیں۔

۹۔ اگر بالفرض مان بھی لیا جائے کہ اسلامی بینکاری رخصت کی ایک شکل ہے تو کیا رخصتوں کے فروغ کو 'بطور پالیسی' اختیار کرنے کا مطلب اسلامی نظامِ زندگی سے دستبردار ہو جانے کے ہم معنی نہیں؟ کیا حکمتِ عملی اپنانے کا مقصد 'رخصتوں' اور 'نظریہ ضرورت' کو عموم بخشنا ہوتا ہے یا اصل مطلوب اختیار کرنے کی طرف راہ ہموار کرنا؟ اس میں شک نہیں کہ تبدیلی نظام کی جدوجہد میں ایک مرحلہ ایسا ضرور ہوتا ہے جب 'اصل مطلوب سے کم تر' یعنی رخصتوں پر عمل کیا جاتا ہے مگر رخصتوں پر عمل کی اجازت کو جانچنے کا معیار بذاتِ خود یہی ہوتا ہے کہ ان پر عمل کے نتیجے میں اصل مطلوب پر عمل کرنا ممکن ہو رہا ہے یا نہیں۔ اگر رخصتیں اصل مطلوب کو فوت کر کے اس کی طرف گامزن کرنے کے بجائے بذاتِ خود مطلوب کے درجے میں اختیار کر لی جائیں تو وہ اپنا جواز کھو بیٹھتی ہیں کیونکہ یہ اپنا جواز ازخود نہیں بلکہ حصولِ مطلوب کے آلے کی حیثیت میں ہی رکھتی ہیں۔ اسی بنیادی فرق کو نہ پہچاننے کی بنا پر مجوزینِ اسلامی بینکاری مدارس میں اختیار کردہ حیلے کو اپنے حیلوں کے حق میں بطور دلیل پیش کرتے ہیں جبکہ حقیقت یہ ہے کہ مدارس میں اختیار کردہ حیلہ بے شمار 'اصل شرعی مقاصد' (مثلاً فروغ علوم دینیہ وغیرہ) کے حصول کا باعث بن رہا ہے جبکہ اسلامی بینکاری کے حیلے بالذات مقصود بن کر اصل مقصد کے حصول میں مزاحمت کر رہے ہیں۔ لہٰذا اسلامی بینکاری کے حیلوں کو مدرسے کے حیلے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

۱۰۔ ایک لمحے کے لیے مجوزین اسلامی بینکاری کی یہ بات مان لیتے ہیں کہ چونکہ مسلمانوں کی معاشی ترقی ایک ضرورت ہے اور بینک کے بغیر یہ ممکن نہیں لہٰذا اسلامی بینکاری بھی لازمی ٹھہری۔ چلیے اگر اسلامی بینکاری 'مسلمانوں کی ترقی' ہی کو اپنا مطمح نظر بنا کر اس پر عمل پیرا ہو جاتی تو بھی 'مسلم قوم پرستانہ تناظر' میں ہی صحیح اس کے حق میں کچھ نہ کچھ عذر پیش کر ہی دیا جاتا مگر یہاں تو یہ معاملہ بھی نہیں۔ اگر واقعی

اسلامی بینکاری کو مسلمانوں کی ترقی کی فکر ہوتی تو یہ زرعی و صنعتی شعبہ جات میں زیادہ سے زیادہ سہولت فراہم کرنے پر یکسو دکھائی دیتی، لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ اسلامی بینکاری سے مستفید ہونے والوں میں سے بہت بڑی اکثریت کا تعلق عمل پیداوار کے بجائے عمل صَرف (consumer sector) سے ہے۔ پاکستان اسلامک بینکنگ سیکٹر ریویو (ص ۵۰) کے مطابق اسلامک بینکنگ انڈسٹری سے مختلف معاہدات کی مد میں قرضہ لینے والوں کا تناسب کچھ یوں ہے:

| متعلقہ شعبہ | شرح تناسب |
|---|---|
| کارپوریٹ (کمپنیاں) | 4.61% |
| ایس ایم ای (چھوٹا اور درمیانی کاروباری طبقہ) | 6.32% |
| زراعت | 0.37% |
| صارفین (Consumer financing) | 85.93% |

ان اعداد وشمار سے صاف ظاہر ہے کہ اسلامی بینکاری کو 'مسلمانوں کی ترقی' سے زیادہ 'اپنے نفع' میں دلچسپی ہے اور اسی لیے یہ (پیچیدہ معاہدات کے ذریعے) زیادہ تر قرضے عمل صرف کے لیے فراہم کرتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسلامی بینکاری دین کے نام پر صرف کرنے والی معاشرت (consumer society) کو عام کر رہی ہے (۱۲)۔ کیا کوئی خدا ترس عالم دین اپنے دل پر ہاتھ رکھ کر کہہ سکتا ہے کہ 'قرض کو فروغ دے کر consumer society کا حصول اور معیارِ زندگی میں اضافہ ایک شرعاً مطلوب مقصد ہے؟' اسلامی تہذیب تو کجا کسی دوسری مذہبی تہذیب میں بھی اگر 'معیار زندگی میں اضافہ' نامی کسی علمی اصطلاح و معاشرتی مقصد کا ذکر تک موجود ہے تو بتایا جائے؟ (براہِ مہربانی 'نیا اجتہاد' فرما کر قرآن وسنت کے نئے معنی متعین کرنے کے بجائے اسلامی علمی روایت سے اس کا ثبوت پیش کیا جائے)۔ اگر ایسا نہیں جیسا کہ امرِ واقعہ ہے تو پھر اسلامی بینکاری کے جواز میں آخر کیا عذر باقی رہ جاتا ہے؟ اشتہار بازی (یہاں تک کہ اسلامی پرچوں میں بھی) کے ذریعے لوگوں کو نفس مطمئنہ سے محروم کر کے اعلیٰ سے اعلیٰ کی ایک ایسی دوڑ میں شامل کرنا جس کا کوئی معلوم معیار ہی نہیں، کس دین کی خدمت ہے اور کتاب الرقاق وغیرہ کی روشنی میں اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ جو بینکاری لوگوں کو نفسِ مطمئنہ ہی سے محروم کر دے آخر وہ اسلامی کیسے ہو سکتی ہے؟

☆ **حیلے بطور آلہ متبادل:**

مجوزینِ اسلامی بینکاری یہ مان لینے کے باوجود بھی کہ اسلامی بینکاری حیلوں پر مبنی متبادل ہے شریعت میں بعض نوع کے حیلوں کے جواز سے اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ چونکہ اسلامی بینکاری شرعی حیلوں پر مبنی ہے لہٰذا یہ جائز ہے۔ اس مقام پر پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی تاریخ میں پہلی مرتبہ امت کو اتنے بڑے پیمانے پر حیلے اپنانے کی ضرورت کیوں آن پڑی ہے؟ جب مجوزین اسلامی بینکاری خود یہ بات مانتے ہیں کہ جہاں دوسرے طریقے ممکن ہوں وہاں محض حیلوں کو مستقل معمول بنانا کوئی اچھی حکمت عملی نہیں ہے' اس کے باوجود اعداد وشمار سے ثابت شدہ مستقل حیلوں پر مبنی کھربوں روپے کے مالی معاملات کرنے کی کیا 'ضرورت' آن پڑی ہے (۱۳)؟ اس کا سیدھا اور واضح جواب یہ ہے کہ چونکہ اسلام اور مغرب اصولاً دو متضاد نظریہ حیات ہیں لہٰذا ان میں اصولی مماثلت تلاش کرنا ناممکن ہے، یہی وجہ ہے کہ مغربی شعائر کے اسلامی متبادل فراہم کرنے کے لیے حیلوں کا سہارا لینا اور انہیں مستقل اختیار کرنا لازمی امر ہے۔ پھر اگر ایک لمحے کے لیے مان بھی لیا جائے کہ اسلامی بینکاری میں جاری وساری حیلے حقیقی و جائز ہیں تب بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا حیلوں کا مقصد کسی جائز، فوری و ناگزیر ضرورت کو پورا کرنا ہوتا ہے یا انہیں بطور آفاقی و مستقل اصول اختیار کر لینا؟ اسلامی تاریخ میں ایسا کب ہوا جب حیلوں کی بنیاد پر 'انفرادی عمل' نہیں بلکہ کوئی معاشرتی 'ادارہ' (Institution) قائم کر دیا گیا ہو اور فقہاء کرام نے اس کی تصویب کی ہو؟ آخر انفرادی اعمال کو ادارتی صف بندی (اور وہ بھی ایک غیر اسلامی تہذیب سے برآمد شدہ) کے قیام کے لیے وجۂ جواز کیسے بنایا جا سکتا ہے؟ لہٰذا اسلامی بینکاری 'نظام' میں رائج حیلوں کے حق میں فقہاء کرام کی عبارات پیش کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

پھر یہ دعویٰ بھی محلِ نظر ہے کہ اسلامی بینکوں میں جاری حیلے جائز قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً بیع مرابحہ کو لیجیے جس میں بینک کا اپنے گاہک کے ذریعے شے خرید کر اس کا مالک بننا محض 'خانہ پری' کے لیے ہے۔ سوال یہ ہے کہ آخر بینک گاھک کو 'ہمیشہ' اس بات پر 'قانوناً مجبور' کیوں کرتا ہے کہ وہ بالآخر 'بینک' سے اور وہ بھی 'زیادہ قیمت' پر اصل شے ضرور خریدے گا؟ سچی بات یہ ہے کہ بینکنگ کا تو مقصد ہی 'زر سے زر' کمانا ہے، اور چونکہ اسلامی بینک بھی ایک بینک ہی ہے لہٰذا وہ بھی مجبور ہے کہ چند فرضی اور پیچیدہ قسم کے معاہدات کے ذریعے اس عمل کو ممکن بنائے، بصورت دیگر وہ ایک دن نہیں چل سکتا۔ کیا فقہائے کرام نے ایسے حیلوں سے منع نہیں فرمایا جن کا مقصد کسی حرام کو حلال کرنے کے لیے محض لفظی خانہ پری اور فرضی معاہدوں کا استعمال کرنا ہو؟ اس مقام پر مجوزین اسلامی بینکاری احناف کے اس مؤقف سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر مصنوعی معاملہ ایسا ہے کہ اس کا کوئی اثر عملی طور پر ظاہر ہو رہا ہے جو

اسے ربا سے ممتاز کر دے تو پھر وہ معاملہ جائز ہو گا۔

☆ پہلی بات یہ کہ مجوزین اسلامی بینکاری کسی ایک فقہ سے استدلال کرنے کے بجائے اپنی مرضی سے وہ اقوال اختیار کرتے ہیں جن سے ان کا 'کام نکل سکے' اور یہاں بھی یہی معاملہ ہے، حالانکہ امام مالکؒ کا یہ قول بھی موجود ہے کہ چونکہ ایسا معاملہ مصنوعی طور پر وجود میں آیا ہے اور اصل مطمح نظر ربا کے مقاصد دوسرے طریقے سے اختیار کرنا ہے اس لیے مطمح نظر کی خرابی کی بنا پر اس معاملے کو جائز نہیں کہا جا سکتا خواہ شرعی شرائط پوری ہی کیوں نہ ہو رہی ہوں۔ درحقیقت امام مالکؒ کے اس مؤقف کے بجائے احناف کے مؤقف کو ترجیح دینے کی وجہ دلائل کی قوت نہیں بلکہ اپنا مقصد نکالنا ہے جیسا کہ مجوزینِ اسلامی بینکاری کے عمل سے عین واضح ہے کہ انہیں جہاں کسی فقیہہ کا کوئی قول اپنے مقصد کے مطابق مل جائے اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ سوال کرنے والا یہ پوچھ سکتا ہے کہ اگر مطمح نظر کے بجائے محض ساخت کی درستگی ہی کافی ہے تو پھر 'اسلامی قحبہ خانوں' کو غلط کہنے کی وجہ کیا ہو سکتی ہے، طلاق دلوانے کے بزنس کو فروغ دینے میں کیا خرابی نظر آتی ہے جبکہ یہاں بھی مختلف فقہوں سے خوشہ چینی کر کے تمام شرعی شرائط پوری کی جا سکتی ہیں؟

☆ دوسری بات یہ کہ مجوزین اسلامی بینکاری کا احناف کے قول سے استدلال بھی محلِ نظر ہے وہ ایسے کہ ان مصنوعی معاہدات کے باوجود بھی شرعی اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ بینک چاہے قرض دے کر معاملہ کرے یا فرضی بیع مرابحہ یا اجارہ کے ذریعے، ہر دو صورت میں وہ لازماً 'بنا کسی عوض قرض پر مبنی تخلیق زر' کا باعث بنتا ہے (۱۴)، لہٰذا مصنوعی معاملہ کرنا عمل عبث ہے۔

حیلوں کے حق میں یہ عجیب و غریب عذر پیش کیا جاتا ہے کہ 'اگر یہ حیلے نہ اپنائے گئے تو اسلامی بینکاری چل نہیں سکے گی'۔ سوال یہ ہے کہ شریعت نے ہمیں یہ حکم دیا ہی کب ہے کہ اگر زمانے کا ساتھ دینے کے لیے مجھے پامال کرنا پڑے تو کر جاؤ مگر باطل تقاضے لازماً پورے کرو؟ صاف سی بات ہے کہ اسلام باطل نظام کے مطالبے کبھی پورے نہیں کر سکتا اور نہ ہی اسلام سے اس چیز کی امید رکھنا کوئی معقول رویہ ہے کیونکہ اسلام نے اپنے ماننے والوں سے باطل تقاضوں کی تکمیل کا کبھی وعدہ نہیں کیا (۱۵)۔ اگر درست اسلامی اصولوں پر عمل پیرا ہو کر بینکاری ممکن نہیں ہے تو اسے بند کر دیجیے مگر خدارا اسلام کے نام پر کوئی غلط چیز تو نہ بیچیے۔ نیز جب مجوزین اسلامی بینکاری کے بقول بینکاری کے درست اسلامی طریقے موجود ہیں تو وہ حیلوں کے بجائے درست طریقوں کے استعمال اور فروغ پر اصرار کیوں نہیں کرتے؟ اس کی وجہ سوائے اس کے اور کیا ہے کہ ان 'درست طریقوں' پر عمل کر کے اسلامی بینکاری کے ذریعے 'اربوں روپے' کا نفع کمانا ممکن نہیں رہتا؟ کیا آج دین اور پرچون کی دکان چلانا ایک ہی سطح کے کام بن گئے ہیں جہاں

'جیسا گاہک ویسا سودا' کے اصول کے علاوہ اور کوئی اصول کارگر ہی نہیں ہوسکتا؟ درحقیقت یہ عذر تو ایسا ہی ہے جیسے عام کاروباری حضرات کہتے ہیں کہ اگر ہم سامان بیچنے کے لیے تھوڑا بہت جھوٹ نہ بولیں تو آج کے دور میں کاروبار ممکن ہی نہیں۔ پھر متجددین کے اس اجتہاد کے بارے میں کیا خیال ہے کہ آج کے دور میں اگر اسلامی ریاستیں غیر مسلموں کو اپنے دین کی تبلیغ وتشہیر کی اجازت نہیں دیں گی تو غیر مسلمین بھی تبلیغ اسلام پر پابندی لگا دیں گے، لہٰذا ضروری ہے کہ مسلمان تبلیغِ کفر کی اجازت دیں بصورتِ دیگر مسلمانوں کے لیے مشکلات پیدا ہو جائیں گی۔ نیز قتلِ مرتد کے قانون پر نظر ثانی کرنا چاہیے، بصورت دیگر غیر مسلم ریاستیں بھی اپنے ہاں ایسے قوانین بنا کر تبلیغِ اسلام کی راہ میں رکاوٹیں کھڑی کر دیں گی وغیرہ۔ اسی نوع کی ایک مثال 'جدید دور' کے جدید تقاضوں کے مطابق 'جدید عورت' کے کردار کو 'اسلامی' بنانے کی فکر ہے۔ ظاہر ہے اس قسم کی دلیلیں اپنے اندر کوئی وزن نہیں رکھتیں اور یہ محض مرعوبیت کا شکار غلامانہ ذہنیت کی عکاس ہوتی ہیں۔ موجودہ نظام کے اندر رہتے ہوئے درست اسلامی طریقوں پر عمل ناممکن ہونا کوئی اچنبھے یا پریشانی کی بات نہیں بلکہ ایسا ہونا عین لازم ومنطقی ہے کیونکہ اسلام کوئی رویہ نہیں جو کسی دوسرے نظامِ زندگی کے اندر ضم ہو جائے بلکہ یہ بذاتِ خود ایک مستقل نظامِ زندگی ہے جو کسی باطل نظام کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ جن لوگوں نے 'اسلام دین ہے' کا غلط طور پر یہ مفہوم سمجھ لیا کہ اسلام ہر نظام اور دور کا ساتھ دینے کی صلاحیت رکھتا ہے انہیں ہر دم یہ فکر اور غم کھائے جاتا ہے کہ کسی طرح یہ ثابت کر دکھایا جائے کہ موجودہ دور کے ہر تقاضے کا حل اسلام کے پاس موجود ہے بصورتِ دیگر اسلام ناقابل قبول اور ناقابل عمل ٹھہرے گا۔ مگر یاد رہے کہ قیامِ اسلام کے لیے ضروری ہے کہ باطل ختم ہو کیونکہ اسلام باطل کو ہٹا کر قائم ہوتا ہے 'باطل کے اندر' یا 'اس کے ساتھ' نہیں <u>(١٦)</u>، یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ اسلام بھی آجائے اور باطل بھی قائم ودائم رہے۔ اگر اسلام بھی باطل نظام کے تقاضوں کی آبیاری کر سکتا ہے تو پھر باطل کو چھوڑ کر اسلام اپنانے کی ضرورت ہی کیا پڑی ہے؟ پس ہمارا کام باطل پر عمل ممکن بنانا نہیں بلکہ اسے ختم کرنا ہے۔

### ☆ کیا اسلامک فائنانس کساد بازاری (crises) سے محفوظ ہے؟:

جملۂ معترضہ کے طور پر ہی صحیح مگر اس مقام پر مجوزین اسلامی بینکاری کی اس غلط فہمی کو رفع کرنا بھی ضروری ہے کہ 'چونکہ اسلامی بینکاری قرضوں کے بجائے اثاثوں کی بنیاد پر معاملات کرتی ہے لہٰذا یہ دنیا میں آنے والے مالیاتی بحرانوں سے محفوظ رہتی ہے'۔ مولانا تقی عثمانی صاحب اپنی حالیہ کتاب میں اسلامی بینکاری کی اس خوبی کو اجاگر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

'اس وقت پوری دنیا کساد بازاری کے جس شدید بحران میں مبتلا ہے اس میں وہ غیر سودی

ادارے سب سے کم متاثر ہوئے ہیں جو شریعت کی پابندی کرتے ہیں' (غیر سودی بینکاری ص ۳۳)۔

یہ دعویٰ درج ذیل وجوہات کی بنا پر حقائق سے زیادہ خوش فہمیوں پر مبنی ہے:

☆ عالمی مالیاتی بحران کا اثر کسی ملک یا انڈسٹری پر کتنا ہوتا ہے اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ ملک یا انڈسٹری عالمی مالیاتی نظام میں کتنی زیادہ حصہ دار ہے، یہی وجہ ہے کہ موجودہ عالمی بحران کا اثر سب ملکوں پر یکساں نہیں ہوا بلکہ اس کے زیادہ تر منفی اثرات یورپ، امریکہ و جاپان تک محدود رہے جبکہ چائنہ (جو لبرل زری پالیسی کے بجائے کنٹرول زری پالیسی پر یقین رکھتا ہے) وغیرہ اس سے محفوظ رہے۔ اس پہلو سے دیکھا جائے تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اسلامی بینکاری کے عالمی بحران سے کم اثرات قبول کرنے کی وجہ اس کا اثاثوں پر مبنی معاہدات کرنا نہیں بلکہ فی الوقت عالمی نظام میں نہایت قلیل حصہ دار ہونا ہے۔ مثلاً پاکستان کی اسلامی بینکنگ انڈسٹری کے اثاثہ جات کا حجم پاکستان کی کل بینکنگ انڈسٹری کے اثاثوں کا محض چار فیصد ہیں (۱۷)۔ اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ فی الحال پوری دنیا کے مالیاتی نظام کے مقابلے میں اسلامی بینکاری کا حصہ چند فیصد سے زیادہ نہیں۔ ان حالات میں اسلامی بینکاری کا عالمی مالیاتی نظام کے بحران سے محفوظ رہنا کوئی اچنبھے کی بات نہیں۔ دریا میں طغیانی کے نتیجے میں آپ کے گھر کتنا پانی گھس آئے گا اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ آپ نے دریا سے سیراب ہونے کے لیے پگڈنڈی بنا رکھی تھی یا آپ نہر کھود کر اپنے گھر لے آئے تھے، بعینہ یہی مثال عالمی مالیاتی نظام کے (مثبت یا منفی) اثرات قبول کرنے کی ہے۔

☆ موجودہ مالیاتی بحران کا زیادہ تر اثر طویل المدت (long term) (دس، بیس یا اس سے زائد سال کے) قرضہ جات کے معاملات پر ہوا جبکہ اسلامی بینکاری کے کاروبار کا زیادہ تر حصہ قلیل المدت (short term) معاہدات پر مبنی ہے لہٰذا بحران کا اثر اس پر کم ہوا۔

☆ اصولی طور پر یہ دعویٰ بھی محل نظر ہے کہ اثاثوں پر مبنی معاہدات مالیاتی بحرانوں سے بچنے کا باعث بنتا ہے۔ اس دعوے کے عین برعکس کئی ماہرین فائنانس کے خیال میں ایک خاص حد سے زیادہ اثاثوں کی لین بذاتِ خود بحران کے خطرنات سے دوچار کرنے کا باعث بن سکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ جب اسلامی بینک اجارہ وغیرہ کے ذریعے پراپرٹی (real estate) کی لین دین کرتے ہیں تو ان کے کاروبار کی صحت واستحکام اس بات پر منحصر ہو جاتی ہے کہ مستقبل میں پراپرٹی کی قیمتیں بڑھتی ہیں یا نہیں۔ اگر یہ قیمتیں کمی کا شکار ہو جائیں تو بینکوں کو اپنا پیسہ وصول کرنے میں شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے۔ مثلاً Moddy (۱۸) کے مطابق اگر متحدہ عرب امارات میں صرف پراپرٹی کی مارکیٹ بحران

کا شکار ہو کر قیمتوں میں چالیس سے پچاس فیصد تک کمی ہو جائے تو بینکوں کو اپنی ملکیت (equity) پر دس سے پچاس فیصد سالانہ کا نقصان ہو سکتا ہے (اس کا عملی مظاہرہ عرب دنیا میں آنے والے موجودہ بحران میں سب دیکھ لیں گے)۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے ہوش منداسلامی بینکار اسلامی بینکوں کے کھاتہ داروں کو معاشی بحرانوں سے پہنچنے والے نقصان سے بچانے کے لیے 'profit-equalization reserves' (۱۹) بڑھانے کا مشورہ دے رہے ہیں۔ ظاہری بات ہے سوائے سودی لین دین کے دنیا میں ایسا کون سا کاروبار ہے جو نقصان کے خطرے سے محفوظ و مامون ہو؟

☆ عملاً بھی یہ دعویٰ غلط ہے کہ اسلامی بینکوں کو معاشی و مالیاتی بحرانوں سے کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ مثلاً پاکستان میں حال ہی میں عیسیٰ سیمنٹ کمپنی نے اسلامک فائنانسنگ اداروں سے صکک (اسلامی بانڈ) کی مد میں جو قرضہ لے رکھا تھا اس کی وقت پر ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے اسلامک بانڈ مارکیٹ میں آٹھ بلین روپے کا نقصان ہوا۔ اسی طرح ایک جاپانی بینک Namura نے ترکی میں سن 2001 میں آنے والے معاشی بحران کا ترکی کے اسلامی بینکوں پر اثرات کا جائزہ لیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ 'اسلامی فائنانس کو روایتی بینکاری نظام پر کسی قسم کی منطقی سبقت حاصل نہیں'۔ اسی طرح عرب دنیا کے بڑے بڑے اسلامی بینکار اب اس حقیقت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ اسلامی بینکاری معاشی بحرانوں سے محفوظ نہیں رہی جیسا کہ ایک زمانے میں اسلامی بینکاروں کا خیال تھا۔ (۲۰)

### ☆ مخالفین کو نظر انداز کرنے کی روش:

'قابل عمل متبادل' کا مطالبہ پیش کرنے والے مفکرین کا عمومی عملی رویہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے مخالفین کی تنقید کو یا تو نظر انداز کرتے ہیں اور یا پھر سنی ان سنی کر کے اپنے تئیں اختیار کردہ 'درست طرزِ عمل' پر کار فرما رہتے ہیں۔ اسلامی ماہرینِ معاشیات بظاہر یہ عاجزانہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارے طرزِ عمل میں اگر کوئی خرابی ہے تو ہمیں مطلع کیا جائے ہم بہتری لانے کی سرتوڑ کوشش کریں گے، مگر عملاً پچھلے بیس سالوں میں اسلامی بینکنگ کے خلاف درجنوں کتابیں اور سینکڑوں نہیں بلکہ ہزاروں مضامین لکھے جا چکے ہیں مگر اسلامی بینکنگ کے ماہرین انہیں کوئی اہمیت نہ دیتے ہوئے دورِ حاضر کے تقاضے پورے کرنے پر کمر بستہ اپنے سفر پر رواں دواں ہیں۔ یہی وجہ ہے جب کبھی مروجہ اسلامی بینکنگ کے بجائے کوئی دوسرا متبادل پیش کیا جاتا ہے تو اسلامی ماہرین معاشیات اسے 'ناقابلِ عمل' قرار دے کر رد کر دینے کو کافی سمجھتے ہیں۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر اب اسلامی ماہرینِ معاشیات یہ کہتے ہیں کہ 'جناب ہمارے طریقہ کار پر تنقید کرنے کے بجائے کوئی قابلِ عمل متبادل تجویز کیجئے بصورتِ دیگر آپ تنقید کرنے میں اپنا وقت ضائع نہ کریں'۔ گویا جس عالم اور مفتی کے پاس کسی مسئلے کا متبادل اور وہ بھی سائل کے نزدیک 'قابل عمل کی

صفت سے متصف' موجود نہ ہو اس سے فتویٰ دینے کا حق چھین لیا جانا چاہیے۔ اس انوکھے اصول کے مطابق ہمارے مدارس سے جاری کردہ ہزاروں فتوے یک قلم مسترد قرار پائیں گے، مثلاً برصغیر میں بریلوی، دیوبندی اور اہل حدیث مکاتب فکر کے متعدد علماء کرام نے جمہوریت اور سوشلزم کو اسلام سے متصادم قرار دے کر ان کے باطل ہونے کا فتویٰ دیا لیکن ان کا کوئی متبادل نہیں بتایا، تو اس اصول کے مطابق وہ تمام فتوے صدائے بازگشت قرار پائے۔ الغرض اس انوکھے اصول کی زد سے عالم اسلام کا کوئی مفتی نہ بچ سکے گا۔ یعنی اصول یہ ٹھہرا کہ کسی چیز کو حرام قرار دینے کا فتویٰ دینے سے قبل مفتی پر یہ فرض ہے کہ وہ اس کا متبادل بتائے، اگر اس کے پاس متبادل نہیں ہے تو وہ فتویٰ نہ دے کیوں کہ دین باطل تقاضوں کو ختم کرنے نہیں بلکہ ہر چیز کا متبادل مہیا کرنے کے لیے آیا ہے۔ یہ نقطۂ نظر 'اسلام دین ہے' کے غلط مفہوم اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی معذرت خواہانہ جدیدیت کا شاخسانہ ہے جو اصل شریعت پر عمل کرنے کے بجائے صرف رخصت پر انحصار اور اس کے شرعی حیلے اختیار کر کے رخصت پر قائم و دائم رہنے کا ابدی طریقہ مہیا کرتا ہے۔

اسلامی بینکنگ پر کی جانے والی علمی تنقید اور اپنی اصلاح سے نظریں چرانے کے لیے اسی نوع کا ایک اشکال یہ بھی وضع کر لیا گیا ہے کہ 'اسلامی بینکنگ کے خلاف فتوے سے کام نہیں چلے گا، جب تک کوئی متبادل پیش نہیں کیا جائے گا اس وقت تک فتوے دینا عبث عمل ہے'۔ تاریخ انبیاء میں بے شمار انبیاء ایسے گزرے کہ جن کے متبعین کی تعداد نہایت قلیل رہی، وہ اپنے مخاطبین کو منکرات سے روکتے رہے مگر امت کی غالب اکثریت باز نہ آئی، تو کیا اس کا مطلب یہ ہوا کہ معاذ اللہ وہ انبیاء حرام کا متبادل پیش کیے بغیر منکرات سے منع کرنے کا عبث کام کرتے رہے اور ان پر لازم تھا کہ امت کی آسانی کے لیے حرام تقاضوں کی تکمیل کے لیے شرعی متبادل پیش کرتے؟ دیکھئے تمام علماء کرام کا اجماعی فتویٰ ہے کہ اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرنا حرام ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اس فتوے کے باوجود اذان جمعہ کے بعد بازار بند نہیں ہوتے اور لوگ پورے انہماک سے خرید و فروخت میں مصروف رہتے ہیں تو کیا اس کا معنی یہ ہے کہ یہ فتویٰ عبث ہے اور اس سے رجوع کر لیا جائے؟ اسی طرح تمام جید علماء کرام مخلوط تعلیمی اداروں کے خلاف فتویٰ دیتے ہیں، مگر اس کے باوجود آئے دن نئے نئے مخلوط تعلیمی ادارے وجود میں آرہے ہیں تو کیا اس بنا پر کہ علماء کرام نے اسکول، کالج و یونیورسٹیاں تعمیر نہیں کیں لہٰذا اب مخلوط تعلیم کی حرمت ختم ہو جانے کا فتویٰ جاری کر دیا جائے؟ بات یہ ہے کہ فی الوقت علماء کرام کے پاس احکامات صادر کرنے کی علمیت و صلاحیت تو موجود ہے البتہ ان صادر شدہ احکامات کو نافذ کرنے کے لیے مطلوبہ نظامِ جبر موجود نہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کے دیے گئے فتووں کے مطابق عمل دکھائی نہیں دیتا۔ ریاست یعنی نظام

اقتدار درحقیقت دو اعمال (processes) کا نام ہے اولاً کسی مخصوص علیت کے مطابق احکامات کے صدور اور دوئم ان کے نفاذ کو ممکن بنانے کے لیے ادارتی صف بندی وجود میں لانا۔ چونکہ دورِ حاضر میں اجتماعی ریاستی فیصلوں کو علوم دینیہ کی سرپرستی حاصل نہیں رہی لہٰذا علماء کرام کے بہت سے فتوے بے اثر دکھائی دینے لگے ہیں۔ مگر فی الحال نفاذِ احکامات کی استطاعت نہ ہونے کا یہ مطلب کس منطقی اصول سے نکل آیا کہ احکامات کا صدور بھی بند کر دیا جائے؟ اسلامی تاریخ کے تسلسل کی سب سے بڑی دلیل ہی یہ ہے کہ خلافتِ راشدہ سے لے کر آج تک ایک بھی دن ایسا نہیں گزرا کہ جب صدورِ احکامات کا عمل معطل ہو گیا ہو۔ مزے کی بات یہ ہے کہ اسلامی بینکاری کے خلاف دیئے گئے فتووں کو 'متبادل کے بغیر کچھ نہیں ہوگا' کہہ کر نظر انداز کرنے والے علماء خودکش حملوں کے خلاف فتوے دینے میں نہایت گرم جوشی سے شامل ہوتے ہیں۔ کیا ان کے فتووں سے خودکش حملے بند ہو گئے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو یہ فتویٰ کیوں جاری کیا گیا؟

پھر (۲۱) عصر حاضر کے جس مسلمان کے لیے 'قابلِ عمل اسلامی متبادل' فراہم کیے جا رہے ہیں اس کی ذہنی کیفیت اور قلبی حالت کو بھی سامنے رکھنا چاہیے۔ عہد رسالت مآب ﷺ میں جب شراب پر مکمل پابندی کا حکم آیا تو احادیث اور تواریخ کی کتب میں درج ہے کہ شراب کی ممانعت کا حکم ملتے ہی لوگوں نے شراب کے مٹکے توڑ دیے اور مدینے کی گلیوں میں شراب بہہ رہی تھی۔ صحابہ کرامؓ میں سے کسی ایک بھی صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے شراب کا متبادل نشہ نہیں پوچھا اور نہ ہی کسی صحابی نے یہ سوال کیا کہ میں شراب کا کاروبار کرتا ہوں، اسی کی خرید و فروخت سے میرا رزق وابستہ ہے، میں بھوکا رہوں گا، کہاں سے کھاؤں گا، میرے بیوی بچے اور معیشت خطرے میں ہے وغیرہ۔ حرام کے لیے متبادل کا تصور بھی کسی صحابی رسول ﷺ کے ذہن میں نہیں آیا۔ اس کے برعکس عصر حاضر کے مسلمان یعنی جدید مسلم (Modern Muslim) کا حال یہ ہے کہ سپریم کورٹ نے پنجاب میں پتنگوں کی ڈوروں سے لوگوں کے مرنے، زخمی ہونے اور معذور ہو جانے کے سینکڑوں واقعات پر ازخود کارروائی کرتے ہوئے پتنگ سازی پر پابندی لگا دی تو ہزاروں عورتیں اور مرد سپریم کورٹ کے فیصلے کے خلاف اسلام آباد میں سراپا احتجاج تھے کہ کاروبار بند ہونے سے ہم بھوکے مر جائیں گے لہٰذا حکم واپس لیا جائے، یعنی لوگ مرتے ہیں تو مریں۔ اب ایسے نفس و دنیا پرست مسلمانوں کی اصلاح کرنے کے بجائے دین کی اصلاح کر کے 'پتنگ بازی کے اسلامی طریقے' پیش کرنے کی فکر کرنا کہاں کی خدمت اسلام ہے؟

اصولی بات یہ ہے کہ مروجہ نظام کے تقاضے پورا کرنے کی جو بھی حکمت عملی اپنائی جائے گی وہ اسی نظام کی تصویب و استحکام ہی کا باعث بنے گی نہ کہ اس کے انہدام کا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ 'اسلامی' شخصیت،

معاشرت و ریاست کے احیاء کی ایسی جدوجہد مرتب کی جائے جس سے موجودہ نظامِ زندگی (life-world) منتشر ہو نہ کہ مستحکم۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمیں حقیقتِ حال سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

## حواشی

۱۔ اسلامی بینکاروں کو یہ مغالطہ ہے کہ چونکہ وہ قرض کے بجائے اثاثوں کی خرید وفروخت پر بینکاری کرتے لہٰذا اسلامی بینکاری بغیر کسی شے کے تخلیقِ زر کا باعث نہیں بنتی۔ اسلامی بینکاروں کا یہ دعویٰ بذاتِ خود ان کی اس لاعلمی کا غماز ہے کہ زر کس طرح تخلیق ہوتا ہے۔ درحقیقت fractional reserve banking کے ہوتے ہوئے یہ ناممکن ہے کہ اصل قدر سے زائد زر تخلیق نہ ہو، چاہے بینک قرضے کے اصول پر کام کریں یا اثاثوں کی لین دین پر۔

۲۔ یہ اقتباس مولانا تقی عثمانی صاحب کی اسلامی بینکاری کے خلاف دیے گئے فتوے کے جواب میں لکھی گئی کتاب 'غیر سودی بینکاری' سے اخذ کیا گیا ہے۔ مولانا چند مثالیں پیش کر کے علمائے کرام سے شکایت کرتے ہیں کہ انہوں نے معاملے کی درست تحقیق کیے بغیر ہی اسلامی بینکاری کے خلاف فتویٰ دے دیا جبکہ یہ اصول فتویٰ کے خلاف ہے۔ فرض کرتے ہیں کہ علمائے کرام سے چند 'جزوی تفصیلات' (اور بھی ایسی جن کا فتوے کی بنا سے براہ راست کوئی تعلق نہیں) کے بارے میں سہوِ نظر ہو گیا مگر خود مجوزین اسلامی بینکاری کا حال تو یہ ہے کہ وہ 'اصول' میں غلطی کے مرتکب ہو رہے ہیں اور انہیں اس کی خبر بھی نہیں۔

۳۔ نکاح المیسار سے متعلق یہ مثال 'ماہنامہ ساحل' کراچی سے اخذ کی گئی ہے۔

۴۔ مضمون کا یہ نکتہ جناب حامد محمود صاحب کے مضمون 'جمہوریت' سے اخذ کیا گیا ہے (سہ ماہی 'ایقاظ' اکتوبر ۲۰۰۳)

۵۔ اس مقام پر یہ نہ سمجھا جائے گویا اس بحث سے اکابر علماء پر نامکمل تحقیق کے بغیر فتوی دینے کا الزام عائد ہو جاتا ہے، حاشا وکلا۔ درحقیقت تحقیق ایک 'عمل' کا نام ہے نہ کہ کسی 'واقع' کا جو فوراً سے وقوع پذیر ہو جاتا ہو۔ اس بات کو اس مثال سے سمجھا جا سکتا ہے کہ ابتداءً لاؤڈ سپیکر میں ادائیگی نماز کو جید علمائے کرام نے ناجائز کہا مگر جیسے جیسے تحقیق کا عمل آگے بڑھا ان جید علماء کے تلامذہ نے اپنے اساتذہ سے اختلاف کرتے ہوئے اسے جائز کہا۔ ظاہر ہے نئی تحقیق کی روشنی میں نیا فتویٰ دینے سے نہ تو اکابرین پر کوئی الزام عائد ہوتا ہے اور نہ ہی ان کا علم وفضل کم ہوتا ہے۔

۶۔ ایسا نہیں ہے کہ مختلف طرق تمویل میں حیلہ تمویل کے غالب استعمال کا رجحان شاید صرف پاکستان کے ساتھ خاص ہو بلکہ دنیا میں ہر جگہ اسلامی بینکاری کا یہی طریقہ کار ہے۔ مثلاً احمد حسین صاحب کی تحقیق کے مطابق اسلامی بینکاری کے ایک بڑے چمپئین ملک ملائشیا کے ایک بڑے اسلامی بینک کی ۱۹۹۹ میں طرق تمویل کے استعمال کی شرح کچھ اس طرح ہے:

| مرابحہ | اجارہ | مضاربہ | مشارکہ | قرض حسنہ |
|---|---|---|---|---|
| 91.55% | 3.41% | 0.47% | 0.52% | 2.63% |

حوالہ:

Hussain Ahmad (2000), *"Debt Financing"*, A Seminar paper on Islamic Banking and Finance, organized by the BIMB Institute of Research and Training Sdn Bhd

کچھ ایسی ہی کہانی سعودی عرب کے سب سے بڑے اسلامک بینک 'الراجح بینکنگ اینڈ انوسٹمنٹ کارپوریشن' کی سالانہ رپورٹس میں بھی دیکھی جا سکتی ہے جو بینک کی ویب سائٹ پر دستیاب ہیں۔

۷۔ دیکھئے ماہنامہ الشریعہ اگست تا اکتوبر ۲۰۰۸

۸۔ اس مقام پر یہ اشکال ذہنوں میں نہیں آنا چاہئے کہ یہ اعداد وشمار تو پوری اسلامک بینکنگ انڈسٹری سے متعلق ہیں، ہوسکتا ہے میزان بینک (جو براہ راست عثمانی فیملی کی نگرانی میں کام کرتا ہے) کے حالات ان سے قدرے مختلف ہوں۔ پہلی بات یہ کہ میزان بینک میں طرق تمویل کے اعداد وشمار مجموعی اسلامک بینکنگ انڈسٹری سے کچھ مختلف نہیں جیسا کہ اس گوشوارے سے واضح ہے:

| | سال ۲۰۰۸ | | سال ۲۰۰۷ | |
|---|---|---|---|---|
| متعلقہ تفصیل | مالیت (ہزار روپوں میں) | کل میزان میں فی صدی حصہ | مالیت (ہزار روپوں میں) | کل میزان میں فی صدی حصہ |
| مرابحہ (بشمول بلوں پر مرابحہ) | 15,441,077 | 38.2 | 17,314,483 | 49.7 |
| اجارہ | 9,553,207 | 23.6 | 7,758,464 | 22.3 |
| مشارکہ متناقصہ | 9,542,333 | 23.6 | 5,260,381 | 15.1 |
| مشارکہ | 80,531 | 0.20 | 80,531 | 0.23 |
| استصناع | 1,605,460 | 4.0 | 238,275 | 0.7 |
| سلم | 486,449 | 1.2 | 658,750 | 1.9 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| برآمدات سے متعلق | 3,687,948 | 9.1 | 3,516,317 | 10.1 |
| **کل میزان** | **40,399,013.00** | | **34,829,208.00** | |

حوالہ: میزان بینک سالانہ رپورٹ ۲۰۰۸

اس میزان کو دیکھ کر یہ بات باآسانی کہی جاسکتی ہے کہ میزان بینک تقریباً پچاسی فیصد کام حیلہ طرقِ تمویل (مرابحہ، اجارہ وشرکت متناقصہ) کی مد میں چلا رہا ہے۔ دوسری بات یہ کہ میزان بینک پاکستان کی پوری اسلامک بینکنگ انڈسٹری میں سب سے بڑا حصہ دار ہے جس کی دلیل سٹیٹ بینک کے 'پاکستان اسلامک بینکنگ سیکٹر ریویو ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۷' میں فراہم کردہ یہ اعداد وشمار ہیں:

| متعلقہ تفصیل | میزان بینک کا حصہ |
|---|---|
| تمام بینکوں کی ہر قسم کی اسلامک بینک برانچز | 35.2% |
| تمام اسلامی بینکوں کے کل اثاثے | 36.6% |
| تمام اسلامی بینکوں کے کل کھاتے | 37% |
| تمام اسلامی بینکوں کے طرقِ تمویل کا استعمال | 32.4% |
| تمام اسلامی بینکوں کی کل سرمایہ کاری | 34% |

ثابت ہوا کہ پاکستان میں اسلامک بینکنگ کا سب سے بڑا کھلاڑی (beneficiary) 'میزان بینک' ہے۔

۹۔ اس نکتے کی تفصیل کے لیے دیکھئے ساؤتھ افریقہ کے مدرسہ انعامیہ سے اسلامی بینکاری کے خلاف اور علمائے کرام کے حق میں جاری کیا گیا مقالہ "Riba in a new get-up"۔ یہ مضمون مدرسے کی ویب سائٹ www.al-inaam.com سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ زیر نظر مضمون میں 'نظریہ ضرورت' کی بحث میں بہت سے نکات اسی مضمون سے اخذ کیے گئے ہیں۔ عیسائی دنیا میں سود کی بتدریج حرمت کن حیلوں کی آڑ میں ختم کی گئی اور مذہبی پیشواؤں نے اس میں کیا کردار ادا کیا اس کی عمدہ تفصیل Tawney کی کتاب Religion and the Rise of Capitalism میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۰۔ اس اجمال کی تفصیل بھی Riba in a new get-up مضمون میں دیکھی جاسکتی ہے۔ مختصر وضاحت مضمون میں شامل کردی گئی ہے۔

۱۱۔ نوٹ نمبر ۱۳ میں دی گئی تفصیلات دیکھنے سے 'مقدار ضرورت' کی حقیقت خوب واضح ہوجاتی ہے۔

۱۲۔ اس مقام پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ صارفین کو دیے جانے والے قرضے بھی بلواسطہ ان معنی میں انڈسٹری کو ہی ملتے ہیں کہ صارفین ان قرضوں سے انڈسٹریل اشیاء خریدتے ہیں جس سے انڈسٹری ترقی کرتی ہے۔ مگر یاد رہنا چاہئے کہ دونوں قسم کے قرضوں (براہ راست انڈسٹری کو ملنے والے اور بذریعہ صارفین انڈسٹری کو ملنے والوں) کے نتیجے میں ترقی کا رجحان و جھکاؤ (pattern of growth) یکسر مختلف ہوتا ہے، یعنی جب قرضے صارفین کو دیے جاتے ہیں تو اس کے نتیجے میں ایسی انڈسٹری فروغ پاتی ہے جو اشیاء صرف (Consumer goods) پیدا کرتی ہے نہ کہ اشیاء پیداوار (Capital goods) کیونکہ صارفین اشیاء صرف کی مانگ کرتے ہیں۔ اسلامی بینکاری صرفی قرضہ جات اس لیے دیتی ہے کیونکہ فی الحال پاکستان میں کنزیومر بینکنگ (consumer banking) کا راج ہے کہ اس پر شرح نفع (و سود) بہت زیادہ ہے اور اسی لیے دیگر کمرشل بینک بھی زیادہ تر یہی کام کر رہے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ مارکیٹ اکانومی کے اندر کسی بھی ایجنٹ (صارف یا فرم) کی یہ صلاحیت ختم ہوتی چلی جاتی ہے کہ وہ 'حصول لذت' اور 'نفع خوری' (utility and profit maximization) کے علاوہ کسی اور اصول کی بنیاد پر فیصلہ کر سکے اور اسلامی بینکاری بھی اس کی پابند ہے کیونکہ وہ مارکیٹ اکانومی کو فطری سمجھ کر خود کو اس کا حصہ قرار دیتی ہے۔

۱۳۔ دھیان رہے کہ 'حیلوں کی مد میں اربوں کھربوں روپے کے مالی معاہدات کرنا' اسلامی بینکاری پر کوئی الزام نہیں بلکہ عین حقیقت ہے۔ سٹیٹ بینک آف پاکستان کے جاری کردہ 'اسلامک بینکنگ بلیٹن بابت اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۸ کے مطابق اسلامک بینکوں نے مختلف طرق تمویل پر درج ذیل رقوم خرچ کر رکھی ہیں۔ بلیٹن کے مطابق اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۸ کے دوران اسلامی بینکوں کا کل اثاثوں پر آمدنی کا تناسب 7.9% رہا۔ اگر فرض کیا جائے کہ 'حیلہ طرق تمویل' کی درج بالا رقوم (جو اسلامی بینکوں کے کل اثاثوں دو کھرب چھتر ارب کا تقریباً پچاس فیصد ہے) پر اوسطاً 8% نفع رہا (جو اس سے زیادہ ہوگا تب ہی تو بینک اس مد میں زیادہ رقوم خرچ کرتے ہیں) تو تین ماہ کے دوران حیلوں کی مد میں اسلامی بینکوں نے لگ بھگ دس ارب ستتر کروڑ روپے بنائے۔ کیا واقعی ضرورت اسی چیز کا نام ہے کہ کھربوں روپے کا کاروبار چمکا کر اس پر اربوں روپے کما لیے جائیں؟ درج بالا گوشوارے میں سب سے مزے کی بات یہ ہے کہ اسلامی بینک 'قرض حسنہ' کی مد میں ایک دھیلہ بھی خرچ نہیں کرتے۔ کیا اس سے معلوم نہیں ہو جاتا کہ اسلامی بینکاری کے 'اصل مقاصد' کیا ہیں؟

| متعلقہ تفصیل | رقم (ملین روپوں میں) | مالیت اردو اعداد میں |
|---|---|---|
| مرابحہ | 59,640 | انسٹھ ارب چونسٹھ کروڑ |
| اجارہ | 30,173 | تیس ارب سترہ کروڑ |
| شرکت متناقصہ | 44,812 | چوالیس ارب اکیاسی کروڑ |
| مشارکہ | 2,469 | دو ارب چھیالیس کروڑ |

| مضاربہ | 308 | تیس کروڑ |
|---|---|---|
| سلم | 2,649 | دوارب چونسٹھ کروڑ |
| استصناع | 4,268 | چارارب چھبیس کروڑ |
| قرض حسنہ | 0 | صفر |
| دیگر | 2,650 | دوارب پینسٹھ کروڑ |
| **کل میزان** | **146,969** | **ایک کھرب چھیالیس ارب** |
| مرابحہ، اجارہ اور مشارکہ متناقصہ کا کل میزان میں حصہ | 134,625 (92%) | ایک کھرب چونتیس ارب |

۱۴۔ اس نکتے کی تفصیلی وضاحت زیر مطالعہ مضمون کے دائرہ کار سے مطابقت نہیں رکھتی، اسے مضمون 'اسلامی بینکاری غلط سوال کا غلط جواب' میں واضح کیا گیا ہے۔

۱۵۔ باطل کے متبادل فراہم کرنے کے بجائے اسے رد کردینے کا سبق اشتراکیوں سے بھی سیکھا جاسکتا ہے جو اپنے نظریے کے مطابق جب مارکیٹ کو بطور ایک 'برائی' پہچان لیتے ہیں تو اس کا کوئی متبادل فراہم نہیں کرتے بلکہ اسے ختم کرنے کے درپے ہوجاتے ہیں۔

۱۶۔ قرآنی آیت قل جاء الحق وزھق الباطل (کہہ دو کہ حق آ گیا اور باطل مٹ گیا) اس حقیقت کی طرف اشارہ کررہی ہے کہ باطل کا خاتمہ قیام اسلام کے لیے لازم ہے۔

۱۷۔ سٹیٹ بینک آف پاکستان کا جاری کردہ 'پاکستان اسلامک بینکنگ سیکٹر ریویو ۲۰۰۷-۲۰۰۳'، ص ۳۸

۱۸۔ Moody ایک عالمی ریٹنگ ایجنسی ہے جس کا کام دنیا بھر کے ملکوں (ماسوا امریکہ) اور کمپنیوں کی اپنے قرضہ جات ادا کرنے کی اہلیت کا اندازہ لگانا ہے۔ یہ ایجنسی ملکوں اور کمپنیوں کو مختلف فائنانشل پیمانوں پر جانچ کران کی ایک فہرست جاری کرتی ہے جسے ممالک اور کمپنیاں کسی دوسرے ملک یا کمپنی کو قرضہ دینے کے حوالے سے فیصلہ کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

۱۹۔ Profit equalization reserves سے مراد یہ ہے کہ اسلامی بینک اصولاً یہ دعوی کرتے ہیں کہ ہم 'نفع ونقصان' کے اصول پر کام چلاتے ہیں، مگر کاروبار میں نقصان ہونے کی صورت میں اپنے کھاتہ داروں کو نقصان سے بچانے کے لیے ایک رقم درج بالا فنڈ میں جمع رکھتے ہیں کہ اگر نقصان ہو بھی جائے تو کھاتہ داروں کا نفع بہرحال کھرا رہے۔ اسلامی بینکوں کو یہ تمام پاپڑ اس لیے بیلنا پڑتے ہیں کیونکہ عملاً بینکاری 'نفع ونقصان' کے اصول پر چل ہی نہیں سکتی اور ظاہر ہے اسلامی بینک بھی 'بینک' ہی ہیں۔ مثلاً ترکی میں سن ۲۰۰۱ کے معاشی بحران کے وقت ترکی کا سب سے بڑا اسلامی

بینک 'Ihlas Finans' دیوالیہ ہو گیا جس کی وجہ یہ تھی کہ اس بینک نے اپنے کھاتہ داروں کے ڈپازٹس (یعنی راس المال) کو نقصان سے بچانے کے لیے کوئی حفاظتی تدبیر نہ کر رکھی تھی۔ نتیجتاً بحران کے وقت جب Bank Panic آیا تو بینک یہ دھچکا نہ جھیل سکا۔ البتہ اس قسم کے فنڈز کے بارے میں کچھ ماہر اسلامی بینکاروں کا خیال یہ ہے کہ کسی بڑے بحران کی صورت میں یہ حکمت عملی اسلامی بینکوں کو دیوالیہ کر سکتی ہے کیونکہ اس حکمت عملی کے نتیجے میں بینک کو دہرا نقصان جھیلنا پڑے گا (یعنی ایک کاروبار میں نقصان اور دوسرا اس نقصان کا ازالہ پورا کرنے کا نقصان)

۲۰۔ یہ تمام تفصیلات Financial Times مئی ۲۰۰۹ کے درج ذیل مضامین میں دیکھی جا سکتی ہیں:

☆Credit Crunch may test industry belief

☆Real estate exposure may be largest threat

۲۱۔ یہ نکتہ 'ماہنامہ ساحل' کراچی سے حاصل کیا گیا ہے۔

# اسلامی بینکاری: زاویۂ نگاہ کی بحث

جب کبھی اسلامی بینکاری پر اس زاویۂ نگاہ سے نقد کیا جاتا ہے کہ اسلامی بینکاری کے حامیین نے اصل بحث کی ترتیب کو الٹ دیا ہے تو اس کے حق میں یہ عذر پیش کیا جاتا ہے کہ علمائے کرام خود کو اس ترتیب پر اس لیے مجبور پاتے ہیں کیونکہ وہ محض محققین نہیں بلکہ عملی میدان کے سوار ہیں جہاں انہیں لوگوں کے مسائل کے 'عملی حل' پیش کرنا ہوتے ہیں۔ راقم الحروف کو اس بات سے صد فیصد اتفاق ہے اور ہم نے اپنے مضامین میں بھی اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ایک حد تک ایسا کرنا علمائے کرام کی مجبوری ہے۔ مگر راقم کے نزدیک علمائے کرام کا بینکاری یا جمہوریت وغیرہ جیسے مسائل کے ساتھ 'اصول جبر' کے تحت معاملہ کرنا کوئی اتنا سادہ مسئلہ نہیں جتنا کہ حامیین دعویٰ کرتے ہیں بلکہ یہ ایک خاص فکری پس منظر کا نتیجہ ہے جس پر تفصیلی بحث کی ضرورت ہے۔ اس مضمون میں ہم اسلامی بینکاری کے زاویۂ نگاہ اور حامیین کی طرف سے ہمارے زاویۂ نگاہ پر کی جانے والی تنقید پر مختصر گفتگو کریں گے۔

## ☆ مجوزین کے طریقہ تحقیق کی بنیادی غلطی:

یہ بات واضح ہے کہ ہمارے مدارس میں پڑھائے جانے والے درسِ نظامی کورس کی چند خصوصیات ہیں:

**اول:** یہ 'اسلامی ریاست کی موجودگی' کو فرض کرتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس میں اسلامی ریاست پر مبنی مباحث سے متعلق کسی بڑے اسلامی سیاسی مفکر کی کوئی کتاب شامل نہیں۔

**دوئم:** درسِ نظامی کے اس کورس کا مقصد اسلامی ریاست اور اسلامی علمیت کے پس منظر میں مسائل کے حل کا طریقۂ کار وضع کرنا ہے، دوسرے لفظوں میں یہ اسلامی ریاست کے لئے وہ رجالِ کار فراہم کرتا ہے جو اس کے معاملات کو اسلامی احکامات کے تحت چلاتے رہیں۔

**سوئم:** چونکہ یہ اسلامی ریاست کو مفروض کرتا ہے لہٰذا اس میں مسائل کے حل کا جو طریقہ سکھایا جاتا ہے اسے ہم 'موجودہ حالات میں کیسے خود کو ڈھالو' (how to fit in oneself in the given environment) کے الفاظ سے تعبیر کر سکتے ہیں، یعنی اس کا طریقۂ کار ہی یہ ہے کہ اسلامی علمیت کی بالادستی پر مبنی ریاستی و معاشرتی صف بندی کے اندر پیش آنے والے مسائل کو کیسے اس طرح حل کیا جائے کہ اسلامی روایت (تقلید) کا تسلسل جاری رہے۔

چہارم: یہی وجہ ہے کہ فقہ کا طریقۂ کار ہمیشہ جزو پر فتویٰ لگانا ہوتا ہے چونکہ جس معاشرتی و ریاستی تناظر کے 'کل' کو یہ فقہ مقدم طور پر فرض کرتی ہے وہ حق یعنی اسلام پر مبنی ہوتا ہے لہٰذا یہاں معاملے کے جزو ہی پر حکم لگانے کی نوعیت پیش آتی ہے۔

اگر درج بالا تجزیہ درست ہے تو اس میں کچھ شک نہیں کہ اگر اسلامی ریاست موجود ہو تو 'موجود کے اندر سمو جانے' یعنی fit in ہو جانے کے اس نہج سے بہتر اور علاوہ کوئی دوسرا طریقہ ممکن ہی نہیں۔ البتہ جب اسلامی ریاست ہی سرے سے مفقود ہو تو کل کو نظر انداز کر کے fit in ہونے کے اصول کے مطابق جزو پر فتوے دینا ایک دوسری تہذیب کو خود پر غالب آنے کا موقع فراہم کرنا ہے جیسا کہ عیسائیت کی شکست و ریخت سے واضح ہے۔ علمائے کرام بالعموم نئے پیش آنے والے مسائل کو ان کے کل سے کاٹ کر اسی fit in ہو جانے کے اصول کے تحت ان کا تجزیہ کر کے ان پر حکم لگاتے ہیں جو بلا شک وشبہ اسلامی ریاست کے پس منظر میں ایک محفوظ طریقۂ کار ہے مگر سرمایہ دارانہ ریاستی صف بندی میں اسے اپنانا عمیق خطرات کا باعث ہے کیونکہ اب جس معاشرتی و ریاستی صف بندی میں fit in ہونے کا طریقۂ کار وہ بتاتے ہیں وہ ماحول ہی غیر اسلامی ہے اور اب اس طریقۂ کار کا مطلب 'غیر اسلامی نظام زندگی کے اندر اسلامی زندگی گزارنے' کا نسخہ تیار کرنا ہے۔ اس fit in ہو جانے کے اصول کو اپنانے کے بے شمار نقصانات ہیں جن میں سب سے بڑی مصیبت یہ ہے کہ سیکولر معاشرتی و ریاستی صف بندی ہم پر غالب آتی چلی جاری ہے، علمائے کرام 'رخصتوں' کی آفاقیت پر خود کو پہلے سے زیادہ مجبور محسوس کرنے لگے ہیں اور مطلوب کا حصول ناممکن سے ناممکن ہوتا چلا جا رہا ہے۔ چنانچہ ہر نئے پیش آنے والے مسئلے کو جب اس کے کل سے کاٹ کر دیکھا جاتا ہے تو اس کی معنویت بدل جاتی ہے (کیونکہ معنی کل میں ہوتے ہیں) اور پھر اس مسئلے کو ایک غلط پس منظر میں سمجھنے کے بعد اس کا کوئی اسلامی متبادل وغیرہ فراہم کر دیا جاتا ہے جس کی بے شمار مثالیں ہمارے معاشرے میں موجود ہیں اور اسلامی (یا غیر سودی) بینکاری بھی اسی نوع کی ایک مثال ہے۔ اسی fit in ہو جانے کے اصول کے تحت پہلے ہم نے پیپر کرنسی کو خود سے 'یہ قرض نہیں' فرض کر کے اس کا شرعی جواز پیدا کیا اور پھر سرمایہ دارانہ (یعنی بینک) زر کا اسلامی جواز بھی ڈھونڈ لیا، اسی اصول کے تحت ہم نے اپنی ایک ہزار سالہ تاریخ میں جو اداراتی و ریاستی نظم قائم تھا اس سے منہ موڑ کر انگریزوں سے نجات حاصل کرنے کے لیے احیائے خلافت کے بجائے خود کو انگریزوں ہی کی عطا کردہ جمہوری صف بندی کا حصہ بنایا اور مزے کی بات یہ ہے کہ آزادی حاصل کر لینے کے بعد بھی ہم نے اپنے تاریخی تسلسل (مثلاً مغل یا ترک خلافت کی اداراتی صف بندی وغیرہ) کی طرف پلٹنے کے بجائے جمہوری صف بندی ہی کو اختیار کر لیا اور پھر اسی کو اسلامی بنانے کی ٹھان لی۔

چنانچہ علمائے کرام کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ 'کل' کی بحث کو نظر انداز کرتے یا انتہائی ثانوی سمجھتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ بالعموم ریاستی تناظر سے بحث ہی نہیں کرتے بلکہ اکثر و بیشتر موجودہ نظم کو فطری و اسلامی فرض کرتے ہیں جیسا کہ اسلامی بینکاری کے مؤیدین علما کا حال ہے۔ مجوزین اسلامی بینکاری کے نزدیک بینکاری کی اسلام کاری نا صرف یہ کہ ممکن ہے بلکہ وہ موجودہ معاشی و ریاستی تناظر کو عین فطری اور اسلامی فرض کرتے ہیں جیسا کہ راقم نے اپنے مضمون 'اسلامی معاشیات یا سرمایہ داری کا اسلامی جواز' میں مفتی تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی کے نظریات سے واضح کیا تھا۔ اسلامی بینکاروں کے ان واضح نظریات کی موجودگی کے باوجود یہ کہنا کہ ان علما کے نزدیک اسلامی بینکاری محض کوئی مجبوری ہے راقم کے لیے ایک نا قابلِ فہم بات ہے۔ لہٰذا علمائے کرام کے (نام نہاد) اسلامی بینکوں میں مشیر بن جانے سے کوئی مطلوب تبدیلی رونما نہیں ہوگی کیونکہ علمائے کرام کا کام سرمایہ دارانہ نظم میں 'مشیر' بننا نہیں بلکہ اسلامی ریاست تعمیر کر کے اس کی 'حکمرانی' کرنا ہے اور جب تک وہ ایسا کرنے کی کوشش نہیں کریں گے اس وقت تک اسلامی ریاست قائم نہیں ہوگی۔ لہٰذا یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ جو ریاستی و اداراتی نظم اس وقت قائم ہے وہ غیر اسلامی ہے اور اس کے اندر fit in ہو جانے اور جزو پر فتویٰ دینے کے طریقۂ کار کو چھوڑ کر کل کی بنیاد پر فتویٰ دینے کی طرف توجہ دینا ہوگی اور اس کے لیے اولاً علم الکلام کے فروغ کی ضرورت ہے نہ کہ فقہ المسائل کی کیونکہ سرمایہ داری نے جو مسائل پیدا کیے ہیں ان کا تعلق اصلاً کلام کے ساتھ ہے اور فروعاً فقہ کے ساتھ، لہٰذا یہ ترتیب ملحوظِ خاطر رکھنا ہوگی بصورت دیگر جبر کا دائرہ بڑھتا ہی چلا جائے گا۔

## ☆ اندازِ فکر کا مسئلہ: 'جو اچھا ہے وہ لے لو':

حامیینِ اسلامی بینکاری کے خیال میں اسلام میں کسی شے کو جانچتے وقت 'کل' کے بجائے 'جو اچھا ہے اسے لے لو اور جو برا ہے اسے ترک کر دو' کا فلسفہ کار فرما ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اپنے اس اصول کو ثابت کرنے کے لیے بازار کی مثال پیش کی جاتی ہے کہ باوجود احادیث میں انہیں برے مقامات میں شامل کرنے کے 'کل' کی بنیاد پر ان میں شمولیت کلیتاً منع نہیں کی گئی۔ ان حضرات کی طرف سے ہمارے اندازِ فکر پر یہ تنقید کی جاتی ہے کہ اگر ہر چیز کے بطور 'کل جائزے' کو موجودہ زندگی کے ہر شعبے میں ایک اصول اور میزان کے طور پر اپنا لیا گیا تو بہت مشکلات درپیش آ جائیں گی کیونکہ اس کی زد سے تو شاید ہی کوئی شے بچ پائے گی۔ مثال کے طور پر موجودہ تعلیمی نظام کے بارے میں اسی قسم کے شکوک و شبہات پیش کیے جا سکتے ہیں۔ چلیے اس دلیل کے ذریعے حامیین اور راقم الحروف اس قدر مشترک تک تو پہنچ گئے کہ جس بنا پر اسلامی بینکاری باطل ہے انہی بنیادوں پر جدید تعلیمی نظام بھی غلط ہے، البتہ انہیں یہ نتائج قبول کرنے میں پیش آنے والی ممکنہ 'عملی مشکلات' بطور رکاوٹ نظر آ رہی ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے اگر امر

واقعی ایسا ہی ہو کہ موجودہ دور کی اکثر و بیشتر اداراتی صف بندیاں باطل کے قیام وفروغ کے لیے قائم ہوئی ہوں تو ان سب کو رد کرنے اور ان کی جگہ کسی دوسری صف بندی کے احیاء کی دعوت دینے میں آخر شرعاً و عقلاً قباحت کیا ہے؟ اگر ایک شخص مطالعے وغور وفکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچ جائے کہ موجودہ دور کی دس میں سے آٹھ باتیں غلط ہیں تو اسے اس کا حق حاصل ہونا چاہیئے کہ انہیں غلط کہے، اگر دوسرا شخص اپنے مطالعے کے بعد دو یا تین (اور وہ بھی جزوی طور پر) ہی کو غلط سمجھتا ہے تو یہ اس کی اپنی رائے ہے، مگر یہ کہنا کہ کسی اندازِ فکر سے چونکہ موجودہ دور کی آٹھ باتیں غلط ماننا لازم آتی ہیں اور اس سے زندگی مشکل ہو جائے گی لہٰذا انہیں غلط کہنے کے بجائے کوئی دوسرا اندازِ فکر ہی اپنا لینا چاہیئے، یہ کوئی علمی استدلال نہیں بلکہ علمی دنیا میں اسے pragmatism کہتے ہیں جو کوئی اصول، فلسفہ یا نظریہ حیات نہیں بلکہ صرف 'کام چلانے' کا طریقہ ہے، درحقیقت یہ فرار کا راستہ ہے، حقائق سے آنکھیں نہ ملانے کی حکمتِ عملی ہے۔ مغربی فلسفے پر مبنی علمیت نے جدید انسان کو یہ سبق پڑھا دیا ہے کہ علم وہ ہے جو تمہارے فوری مادی مسئلے حل کر دے، اگر کوئی علم تمہارے مسئلے حل نہیں کر رہا تو وہ علم ہی نہیں۔ Pragmatic ہونے کا مطلب یہ ہے کہ میں زندگی کو کسی اصول کی بنیاد پر نہیں بلکہ سہولت، آرام اور کام چلانے کے نظریے کے تحت بسر کرنا چاہتا ہوں۔ میں کسی اصول اور اعلیٰ اقدار کے نظریے کو قبول نہیں کرنا چاہتا کیونکہ ان اصولوں اور نظریوں کا ادراک میرے بوجھ اور ذمہ داریوں میں اضافہ کرے گا اور یہ بوجھ میری سہولتوں کی راہ میں قدم قدم پر رکاوٹیں کھڑی کرے گا۔ کیا ان موانع کے خوف سے pragmatism کو اختیار کر لینا شرعاً جائز ہے؟

کسی اندازِ فکر کو جانچنے کا یہ کوئی معیار نہیں کہ آیا اس سے برآمد ہونے والے نتائج کسی دوسرے اندازِ فکر کے حاملین (یا اکثریت) کے لیے قابلِ قبول ہیں یا نہیں۔ کسی نافذ العمل نظام (جسے ہم status quo کہہ سکتے ہیں) میں تبدیلی لانے کے لیے برپا کی جانے والی جدوجہد کی نوعیت، اس کے طریقہ کار اور نافذ العمل قانون کے بارے میں زاویۂ نگاہ کا انحصار درج ذیل باتوں پر ہوتا ہے:

**اول) مطلوبہ تبدیلی کی نوعیت:**

یعنی آپ کس قسم کی تبدیلی لانا چاہتے ہیں، موجودہ نظام کو برقرار رکھتے ہوئے اور اس کے اندر رہتے ہوئے اس کی غلطیوں کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں یا آپ کا مقصد اس کی جگہ کوئی دوسرا نظام قائم کرنا ہے۔

**دوئم) مطلوبہ تبدیلی کی ہمہ گیریت:**

اگر آپ نظام کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں یا اسے تبدیل کرنا چاہتے ہیں تو کس حد تک، یعنی اس اصلاح یا تبدیلی کا مقصد انسانی زندگی کے تمام گوشوں پر اثر انداز ہونا ہے یا چند ایک پر۔

چنانچہ جو شخص موجودہ نظام کو جس قدر حق سمجھتا ہوگا اتنا ہی وہ اس کے اندر رہنے اور اس کی اصلاح کا بھی قائل ہوگا، اسی قدر وہ نافذ العمل قانون کے دائرے کے اندر رہنے کی آواز اٹھائے گا اور اسی نسبت سے کسی انقلابی جدوجہد کے باطل ہونے پر بھی مصر ہوگا۔ اس کے برعکس جس شخص کا تصور تبدیلی جتنا زیادہ ہمہ گیر ہوگا وہ status quo سے اتنا ہی نالاں ہوگا، اسی قدر وہ انقلابی جدوجہد کا بھی قائل ہوگا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کسی نظامِ زندگی کے بارے میں دو لوگوں کے اندازِ فکر کا اختلاف اس بات کا غماز ہوتا ہے کہ وہ موجودہ نظام کے بارے میں کن مفروضات کی بنیاد پر نظریات قائم کرتے ہیں، یعنی دونوں کے نزدیک اس نظام کی حیثیت کیا ہے نیز اس میں کس قسم کی اور کتنی تبدیلی درکار ہے۔

اسلامی ماہرینِ معاشیات و فائنانس درحقیقت 'جو اچھا ہے اسے لے لو اور جو برا ہے اسے ترک کردو' کے اصول کے تحت مغرب اور اسلام میں مفاہمت کی پالیسی پر اس لیے عمل پیرا ہیں کیونکہ وہ سرمایہ دارانہ اداروں کو غیر اقداری اور فطری تصور کرتے ہیں، ان کے خیال میں اسلامی تعلیمات کے اندر یہ گنجائش موجود ہے کہ وہ مغرب کو اپنے اندر سمو سکے اور یہی وجہ ہے کہ یہ ماہرین سرمایہ دارانہ اداروں میں چند جزوی اور عملی (operational) ترمیمات و اصلاحات کے ذریعے ان کا اسلامی متبادل تیار کرنا ممکن سمجھتے ہیں۔ مؤیدین اسلامی بینکاری اور ان کے ناقدین کے درمیان اصل اختلاف اسی بات پر ہے کہ موجودہ نظام کی نوعیت کیا ہے، نیز اس کا اسلام کے ساتھ تعلق کیسا ہے۔ چونکہ راقم الحروف جیسے وہ حضرات جو ماہرین اسلامی معاشیات و فائنانس کی موجودہ نظام کے بارے میں تشخیص و تفہیم ہی کو درست نہیں سمجھتے، وہ ان کے زاویۂ نگاہ سے بھی اختلاف کرتے ہیں۔ ماہرینِ اسلامی معاشیات کے زاویۂ نگاہ کو قبول کرنے کا مطلب صرف اور صرف یہ ہے کہ ناقدین اپنے بنیادی مقدمے سے دستبردار ہو کر مجوزین کے مفروضات کو من وعن قبول کر لیں، اور ظاہر ہے بلا دلیل ہمارے لیے ایسا کرنا ممکن نہیں۔

مجوزین کی طرف سے 'جو اچھا ہے وہ لے لو اور جو برا ہے اسے ترک کردو' پر عمل پیرا ہونے کی اصل وجہ یہ نہیں کہ حدیث شریف میں یہ اصول بیان ہوا ہے بلکہ اسے اپنانے کی وجہ موجودہ نظام کے بارے میں ان کا اپنا مخصوص زاویۂ نگاہ اور فکری پس منظر ہے جسے جواز فراہم کرنے کے لیے حدیث کا سہارا لے لیا گیا ہے۔ آخر اس حدیث سے یہ مفروضہ کب ثابت ہوتا ہے کہ 'ہر چیز کے لیے یہ اصول ضرور اپناؤ'؟ (آگے چل کر ہم 'اسلامی قحبہ خانوں' کی مثال عرض کریں گے، دیکھنا یہ ہے کہ حضرات مجوزین اس اصول کو وہاں کیسے منطبق کرتے ہیں)۔ آخر حدیث کا یہ مفہوم سمجھنے میں کیا چیز مانع ہے کہ 'جس شے کے اندر خیر کا پہلو شر پر غالب ہو وہاں خیر کو اختیار کر لو اور شر کو ترک کردو'۔ آخر تھوڑا بہت خیر تو دنیا کی ہر ہی شے میں ہوتا ہے، خود قرآن کے مطابق شراب میں بھی نفع موجود ہے (بقرۃ: ۲۱۹) مگر کیا اس بنا پر شراب کے

کاروبار کو فروغ دینا جائز ہوگا؟ پھر اس حدیث سے یہ بات بھی واضح ہے کہ اس کا اطلاق وہاں ہونا چاہیئے جہاں خیر کو شر کا اثر زائل کر کے اپنانا ممکن ہو، دوسرے الفاظ میں اگر ایسا ممکن نہ ہو تو ایسی صورت حال پر حدیث کا اطلاق درست نہ ہوگا۔ مجوزین کی یہ محض خام خیالی ہے کہ اسلامی بینکاری کے نام پر اختیار کردہ حکمتِ عملی کے سلسلے میں وہ حدیث شریف پر عمل پیرا ہیں کیونکہ اس حکمتِ عملی کے تحت حاصل ہونے والے خیر کی قیمت 'صرف' یہ ہے کہ:

- قرض پر مبنی زر و معیشت کو فروغ اور شرعی جواز مل رہا ہے۔
- سودی حیلے عمومیت اختیار کرتے جا رہے ہیں۔
- حرص و حسد (معیار زندگی بلند کرنے) کی عقلیت کو اسلامی جواز مل رہا ہے۔
- مسلمان سرمایہ دارانہ نظام میں سموتے جا رہے ہیں۔
- نظام باطل کے اندر شمولیت کا احساسِ گناہ ختم ہوتا جا رہا ہے۔
- مسلمانوں کے اموال استعماری قوتوں کے شکنجے میں کسے جا رہے ہیں۔

اسلامی بینکاری کے راستے موجودہ مالیاتی نظام کا حصہ بننے کا ایک ثمر یہ ہے کہ مسلمانوں کے اموال موجودہ ادارتی صف بندی کی نگرانی و قابو میں آ جاتے ہیں، اور اس طرح کوئی بھی مال 'اموالِ باطنہ' نہیں رہ پاتا۔ نتیجتاً وہ لوگ جو پہلے دین کی بے دریغ خدمت کیا کرتے تھے ان کے اموال پر عالمی جاسوس اداروں کی نگرانی ہو جانے کی وجہ سے اب ان کے لیے ایسا (مثلاً مجاہدین و مدارس کی مدد) کرنا مشکل ہوتا جا رہا ہے۔ امریکہ میں اگر کوئی مسلمان بینک سے ایک خاص مقدار سے زائد رقم نکلوائے تو سی آئی اے اس کی نگرانی کرنے لگتی ہے کہ یہ رقم کب اور کہاں خرچ کی گئی۔ لہٰذا اسلامی تحریکات کی امداد کرنے والے ہاتھ اس نظام میں شمولیت کے ذریعے باندھ دیے جاتے ہیں کیونکہ ان کے اموال استعمار کے شکنجے میں آ جاتے ہیں۔

کیا واقعی حدیث کا مفہوم یہی ہے کہ حکم شرع کے کسی ایک پہلو پر عمل کرنے کے لیے درجنوں احکامات شرع کو پامال کرنا جائز ہے؟ مسئلہ صرف اتنا ہے کہ مجوزین جس زاویۂ نگاہ کی عینک سے مسئلے کی نوعیت کو دیکھ رہے ہیں اس عینک سے ان مسائل کا ادراک ناممکن ہے، لہٰذا انہیں ناقدین کو نصیحت کرنے کے بجائے اپنے اندازِ فکر پر نظر ثانی کی کوشش کرنا چاہیئے۔ مجوزین کی طرف سے ہمیں اندازِ فکر تبدیل کرنے کا جو مشورہ دیا جا رہا ہے اس کا اصل مطلب یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کو باطل سمجھنے اور اسے تبدیل کرنے کے بنیادی مقدمے سے باز آ جاؤ۔

بازار کی مثال پر عرض یہ ہے کہ ہم نے کب اس بات سے انکار کیا ہے کہ جہاں خیر کو شر کا اثر زائل

کر کے اپنانا ممکن ہو وہاں بھی مت کرو؟ ہمارا کہنا تو یہ ہے کہ اسلامی بینکاری (بلکہ اکثر مغربی مظاہر کو مسلمان بنانے) کے معاملے میں آپ اس اصول کو غلط جگہ پر استعمال کر رہے ہیں۔ بازار اور (علم معاشیات کے تصور) مارکیٹ میں نہایت بنیادی نوعیت کا فرق ہے (جس کی تفصیلات میں جانے کا یہ موقع نہیں)، بازار میں شمولیت کے جواز سے مارکیٹ میں شمولیت کا جواز ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بازار اسلامی ہوسکتا ہے مگر مارکیٹ اسلامی نہیں ہوسکتی کیونکہ بازار کی برائیاں اضافی (relative) نوعیت کی ہیں جن سے بچنا ممکن ہے، مگر مارکیٹ تو قائم ہی مذہبی اخلاقیات کے جنازے پر ہوتی ہے جس کی اصلاح ناممکن ہے، اس کی اصلاح کا واحد طریقہ اس کی بنیاد پر قائم تمام اجتماعیتوں کو ختم کر دینا ہے۔ چونکہ مذہبی معاشرت کے قیام میں بازاروں کا اہم مقام ہے لہٰذا شرع میں اس کی گنجائش بھی رکھی گئی اور اس کے ذریعے مذہبی مقاصد کو فروغ دینے والے کو جنت کی بشارت بھی دی گئی، مگر مارکیٹ تو مذہبی معاشرت کا رد ہے۔ اگر کسی کا یہ خیال ہے کہ بازار کی مثال پیش کر کے، اور پھر اس اصول کے تحت مارکیٹ کو بازار پر قیاس کر کے مارکیٹ پر مبنی اسلامی بینکاری کے لیے جگہ تلاش کی جاسکتی ہے تو اس پر یہی کہا جاسکتا ہے کہ اسے دونوں کا فرق معلوم نہیں۔

اگر حامیین جزئیات ہی سے کلیات اخذ کرنا چاہتے ہیں تو ان کی پیش کردہ مثال کے برعکس نظائر کی نشاندہی بھی کی جاسکتی ہے۔ مسجد اسلامی تہذیب کا لازمی جز و اور شعار ہے لیکن اگر مسجد کی اساس ہی غلط ہو، اسے تعمیر کرنے کا مقصد اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے تعلق جوڑنے کے بجائے امت میں انتشار پھیلانا ہو تو باوجود انتہائی مقدس مقام ہونے کے مسجد اپنا تقدس کھو دیتی ہے اور اسے مسجدِ ضرار قرار دے کر وہاں جانے سے روک دیا جاتا ہے (توبہ: ۱۰۷)۔ دیکھئے ایک انتہائی متبرک مقام بھی مقاصد تبدیل ہو جانے سے مقدس و متبرک نہیں رہتا، کہنے والا کہہ سکتا ہے مسجد کے بے شمار فوائد ہیں نمازی نماز ادا کرتے ہیں وغیرہ، مگر 'جو اچھا ہے وہ لے لو اور جو برا ہے اسے ترک کر دو' کے تحت ان فوائد کا اعتبار نہ کیا گیا۔ اگر جزئیات کی بنیاد پر ہی قیاس کرنا ہے تو مارکیٹ کو بازار کے بجائے مسجدِ ضرار پر قیاس کرنا مناسب تر ہوگا۔

### ☆ اسلامی بینکاری بطور حکمت عملی اور انداز فکر:

پھر اسلامی بینکاری کے نام پر جس شے کو 'تبدیلی کی حکمتِ عملی' کے طور پر اختیار کر لیا گیا ہے اس کی نوعیت پر غور کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ اس بحث سے یہ اندازہ لگانا بھی ممکن ہو جائے گا کہ آیا اسلامی بینکاری کو فروغ دینے والے حضرات بذات خود اسے مجبوری سمجھتے بھی ہیں یا نہیں نیز اس کے ذریعے وہ کس نوع کی تبدیلی کی توقع رکھتے ہیں۔ کسی موجود نظام میں تبدیلی کے لیے برپا کی جانے جدوجہد کو

حکمتِ عملی کے تین ادوار پر تقسیم کر کے سمجھا جاسکتا ہے، short run, middle run and long run (قریب یا قلیل، وسط اور طویل مدتی)۔ ان میں سے ہر دور کی حکمتِ عملی کے اپنے جداگانہ تقاضے ہیں:

**- طویل مدت (Long Run):**

حکمتِ عملی سے متعلق یہ وہ دور ہے کہ جس کے بارے میں آپ اپنی حتمی منزل کا تعین کرتے ہیں کہ آپ بالآخر کن مقاصد کو حاصل کرنا چاہتے ہیں، یعنی طویل دور سے مراد وہ مقام ہے جہاں آپ اپنی قلیل اور وسط مدت میں اختیار کردہ طرز عمل و فیصلوں کے نتیجے میں پہنچنے کی امید کرتے ہیں۔ طویل مدت کے بارے میں اہم بات یہ ہے کہ اس کے بارے میں حتمی مقاصد کے بیان اور ایک عمومی خاکے سے زیادہ کوئی بات طے کرنا قریب قریب ناممکن ہوتا ہے، یعنی یہ بات قابل از وقت طے نہیں کی جاسکتی کہ طویل مدتی معاشرتی و ریاستی صف بندی کیسی ہوگی کیونکہ اداری صف بندیاں افراد کے تعلقات کے نتیجے میں وقوع پذیر ہوتی ہیں جن پر ان گنت عوامل اثر انداز ہوتے ہیں۔

**- قلیل مدت (Short Run):**

نظاماتی تبدیلی کے لیے جدوجہد کرنے والی تحریکات کے لیے اپنی واقعیت کے اعتبار سے یہ اہم ترین دور ہوتا ہے کیونکہ عوام کی اکثریت دوراندیش نہیں ہوتی اور وہ اسی دور میں زندہ رہتی ہے۔ قلیل مدت سے مراد وہ فیصلے ہیں جو ہمیں فوری یعنی 'آج' اور 'ابھی' کرنے ہیں۔ مثلاً کیا اس سال ہمیں الیکشن میں حصہ لینا چاہیے یا نہیں، اگر ہاں تو کسی پارٹی کے ساتھ مل کر یا اپنے طور پر، بینکاری نظام کے بارے میں ہمارا رویہ کیا ہونا چاہیے، ہمیں اپنے مطالبات منوانے کے لیے ہڑتال کرنی چاہیے یا اسلحہ اٹھالینا چاہیے وغیرہ وغیرہ اور اس نوع کے بے شمار فیصلے، اہم بات یہ کہ ان امور کے بارے میں کوئی فیصلہ نہ کرنا بھی بذاتِ خود ایک فیصلہ ہے۔ عام لفظوں میں اس دور کو پنجابی زبان کے محاورے 'ہن کی کریئے' سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ قلیل مدت فیصلوں کی نوعیت سمجھنے کے لیے اس سے متعلق دو خصوصیات ذہن نشیں رہنا چاہئیں:

اول: یہ وہ دور ہے جہاں ہم اپنی واقعیت اور ماحول (facticity and environment) پر اثر انداز ہو کر اسے تبدیل نہیں کر سکتے، بلکہ وہ ایک حقیقتِ واقعہ کے طور پر ہمارے سامنے موجود ہوتا ہے اور ہمیں اس موجود ماحول کے اندر رہتے ہوئے ہی کوئی فیصلہ کرنا ہوتا ہے۔

دوئم: یہی وجہ ہے کہ اس دور میں ہم ہمیشہ 'کم تر شر' کو اختیار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دو افراد یا تحریکات کے درمیان اپنے اپنے زاویۂ نگاہ کی بنا پر اس امر میں تو اختلاف ہو سکتا ہے کہ فی الحال 'چھوٹی برائی' کیا شے ہے مگر یہ بات طے ہے کہ دونوں اپنے تئیں 'کم تر شر' ہی کو اختیار کرنے کی کوشش کر رہے

ہوں گے۔

**- وسط مدت (Middle Run):**

طویل مدت مقاصد کے حصول اور اپنی نتیجہ خیزی کے اعتبار سے یہی دور سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ وسط مدت حکمتِ عملی کے اہم مراحل میں موجود نظام کے جبر کو کم کرنے کے لیے افراد کی مسلسل تعلیم وتربیت (جسے نئے سیاسی شعور سے تعبیر کر سکتے ہیں) اور متبادل اداراتی صف بندی (جسے تحریکی عمل بھی کہہ سکتے ہیں) کو وجود میں لانا شامل ہے۔ یہ وہ دور ہے جہاں اپنے فیصلوں کے ذریعے ہم ماحول کو تبدیل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ وسط مدت حکمتِ عملی میں فیصلہ کرنے کے اصول قلیل مدت سے متضاد ہوتے ہیں، یعنی اگر قلیل مدت میں ہم سمجھوتے پر مبنی فیصلے کرتے ہیں تو وسط مدتی حکمت عملی میں سمجھوتوں پر مبنی فیصلے کبھی نہیں کیے جاتے، بلکہ ان فیصلوں کی خصوصیت ہی یہ ہوتی ہے کہ ان کا مطمح نظر اپنی واقعیت اور ماحول کو تبدیل کرنا ہوتا ہے۔ ان تمام ادوار میں تعلق یہ ہے کہ قلیل مدت میں ایسے فیصلے نہیں کرنے چاہئیں جن کے بعد وسط مدتی حکمتِ عملی پر عمل کرنا ہی ناممکن ہوتا چلا جائے اور بالآخر آپ نظام تبدیل کرنے کی پوزیشن ہی میں نہ رہیں بلکہ اس سے علی الرغم خود کو اسی نظام میں سمو لیں۔

پھر حکمتِ عملی کو سمجھنے کے لیے یہ بات بھی نہایت اہم ہے کہ کسی حاضر و موجود شے کو اختیار کرتے وقت اس کے ساتھ دو قسم کا رویہ اپنانا ممکن ہے:

اول آئیڈیل سمجھنے کا اور دوسرا Strategization یعنی بطور حکمتِ عملی اسے حتمی مقاصد کے حصول کے لیے استعمال کرنے کا۔ کسی شے کو بطور آئیڈیل اور بطور Strategy استعمال کرنے سے دو مختلف قسم کا فکری لٹریچر اور طرزِ عمل وجود میں آتا ہے۔ اول الذکر رویے کے بعد اس اختیار کردہ شے کو اپناتے (own کرتے) ہوئے اسے ایک مقصد کے طور پر فروغ دیا جاتا ہے اور اس کے خلاف کسی انقلابی تبدیلی کی گنجائش باقی ہی نہیں رہتی، جبکہ دوسرے طرزِ عمل میں کسی شے کو اس طرح استعمال کیا جاتا ہے کہ بالآخر اس کی ضرورت ہی ختم ہو جائے، نہ یہ کہ وہ ہماری زندگی کا لازمی جزو بن جائے۔ مثلاً افغان جہاد میں امریکہ نے مجاہدین کے ساتھ جو تعلق استوار کیا وہ دوسری نوعیت کا تھا اور یہی وجہ ہے کہ جنگ ختم ہونے کے بعد امریکہ نے جہاد کی تعلیم اور مجاہدین کے مالی مسائل کے حل اور ان کی تربیت کرنے والے اداروں کے فروغ کے لیے دنیا بھر میں کوئی جال نہیں بچھا دیا بلکہ بذاتِ خود انہیں مٹانے کے درپے ہو گیا۔

حکمتِ عملی کے اس پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے اب ذرا اسلامی بینکاری کا جائزہ لیجیے۔ ماہرین

اسلامی بینکاری کے نزدیک اس کے طویل مدتی مقاصد کیا ہیں یہ جاننے کے لیے ان کے فکری لٹریچر کا مطالعہ بہت کافی ہے جس سے یہ بات عین روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک اسلام بھی ان مقاصد کے حصول کا ذریعہ بن سکتا ہے جنہیں موجودہ نظام اصل قرار دیتا ہے (اسی لیے یہ حضرات بینکنگ کا متبادل پیش کرتے ہیں اور ظاہر ہے متبادل کہتے ہی اسے ہیں جو ایک ہی مقصد کو کسی دوسرے طریقے یا ذریعے سے حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو)۔ ماہرینِ اسلامی معاشیات کا بنیادی مقدمہ یہ ہے کہ مارکیٹ اکانومی پر مبنی موجودہ نظام اور اس کے مقاصد فطری انسانی تقاضوں کا جائز ارتقاء ہیں البتہ اس نظام میں چند عملی (operational) مگر قابلِ اصلاح نوعیت کی خرابیاں بھی ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ اگر یہ مقدمہ و مفروضہ مان لیا جائے تو پھر موجودہ نظام کے خلاف ہر قسم کی انقلابی (ریاست کے اندر تعمیر ریاست) اسلامی جدوجہد کا جواز کالعدم ٹھرتا ہے کیونکہ اس بنیادی مقدمے کے بعد ان عملی خرابیوں کی اصلاح کے لیے کسی انقلابی جدوجہد نہیں بلکہ اصلاحی سیاست (reformist politics) و سرمایہ دارانہ علوم یعنی سائنسز (بشمول سوشل اور بزنس) میں مہارت حاصل کرنے کی ضرورت رہ جاتی ہے، اور درحقیقت یہی ماہرینِ اسلامی معاشیات کی طویل مدت حکمتِ عملی ہے جس کے حصول میں وہ ہر دم کوشاں ہیں اور یہ حکمتِ عملی ان کے قلیل اور وسط مدتی تمام فیصلوں سے عین عیاں ہے (۴)۔ اسلامی معاشیات و فائنانس سے وابستہ افراد کا حتمی مطمح نظر موجود عالمی نظامِ زر کا خاتمہ نہیں بلکہ اسے فطری مان کر اس میں چند اصلاحات کا نفاذ ہے اور وہ بھی اس لیے کہ ان اصلاحات کے ذریعے سرمائے میں زیادہ بہتر انداز میں اضافہ ممکن ہو سکتا ہے [یہی وجہ ہے کہ مجوزین اس امر (جو درحقیقت ان کی 'غلط فہمی' ہے) کو فخریہ طور پر بیان کرتے ہیں کہ گلوبل فائنانشل بحران میں اسلامی اصولوں پر چلنے والے بینک وغیرہ سب سے کم متاثر ہوئے، یعنی اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے سرمایہ دارانہ نظام زر خود کو بحرانوں سے محفوظ کر سکتا ہے، فیا للعجب۔ گویا اسلام باطل کا محافظ بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے]۔ اسلامی بینکاری، اسلامی بانڈز، اسلامی انشورنس وغیرہم کا حاصل صرف اور صرف مسلم ذرائع کو عالمی نظام زر میں شامل کر کے نفع خوری کو بڑھاوا دینا ہے۔ مجوزین اسلامی بینکاری کے نزدیک قلیل مدت جبر سے مراد محض یہ ہے کہ فی الوقت انہیں عام بینکوں کے معیار سود کو اپنے شرح نفع کے لیے بطورِ معیار قبول کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ حکمتِ عملی کے درج بالا خاکے کے مطابق اسلامی بینکاری کا نقشہ کچھ یوں ہے:

- **طویل مدتی حکمتِ عملی:** موجودہ نظامِ زر کے مقاصد کو جائز سمجھتے ہوئے اسلامی طریقوں سے ان کا حصول

- **وسط مدتی حکمتِ عملی:** سرمایہ دارانہ علوم کی اسلام کاری اور اصلاحی سیاست کے ذریعے افراد کی فراہمی اور قانونی تبدیلیوں کو ممکن بنانا تاکہ اسلامی بینکاری پر بہتر طریقے سے عمل درآمد کرنا ممکن ہو سکے۔
- **قلیل مدتی حکمتِ عملی:** سودی نظامِ زر کے جبر کو جس حد تک کم اپنانا ممکن ہوا تنا ہی اختیار کیا جائے

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا کہ اسلامی بینکاری کے حامیین اور ہمارے درمیان باعثِ نزاع یہی قضیہ ہے کہ وہ موجودہ نظام کی اسلام کاری کو ممکن سمجھ کر اس کے ساتھ آئیڈیل بنیادوں پر تعلق استوار کرتے ہیں اور یہی ان کی حکمتِ عملی کی بنیادی غلطی ہے۔ ماہرین اسلامی معاشیات کی اس طویل مدتی حکمتِ عملی کو چندا کا دکا عبارتوں کا حوالہ دے کر زائل کرنے کی کوشش کرنا اور یہ تاثر دینا کہ بذاتِ خود اسلامی بینکاری کسی قلیل مدت حکمتِ عملی (جبر وغیرہ) کا شاخسانہ ہے دن کو رات کہنے کے مترادف ہے (جس کی ایک دلچسپ مثال ذیل میں 'خلوت وجلوت کے تضاد' کے تحت آ رہی ہے)۔

## ☆ خلوت وجلوت کا تضاد:

اسلامی بینکاری کے مؤیدین اکثر یہ تاثر دینے کی کوشش کرتے ہیں اسلامی بینکاری کے حامی علمائے کرام بھی اسلامی بینکاری کے فروغ کو آئیڈیل نہیں سمجھتے بلکہ اسے مجبوری وغیرہ کے درجے میں ہی اختیار کرتے ہیں، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اکثر و بیشتر ان علماء کرام کی نجی محافل میں جب کوئی شخص ان سے سوال کرتا ہے تو تقوے کا لحاظ کرتے ہوئے اسے غیر سودی (اسلامی) بینکاری سے بچنے ہی کا مشورہ دیا جاتا ہے۔ اسلامی بینکاری کے فروغ کے حوالے سے ان علماء کرام کی 'نجی' حکمتِ عملی کیا ہے یہ تو ہمیں معلوم نہیں کیونکہ اس کے لیے ثقہ وغیر ثقہ راویوں کی چھانٹ پھٹک کرنے کا ایک پیچیدہ مرحلہ درکار ہے (ہوسکتا ہے بعض احباب کو کسی معتبر باخبر ذریعے سے ان نجی محافل کے احوال معلوم ہوتے ہوں)، مگر ان علماء کرام کی اسلامی بینکاری کے حوالے سے 'پبلک پالیسی' معلوم کرنے کے لیے کسی روایت پر اعتماد کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ اس سلسلے میں آئے دن اسلامی بینکوں (بشمول میزان بینک) کی طرف سے اخبارات میں دیے جانے والے جاذب نگاہ اشتہارات، شہر کی اہم شاہراہوں کے کنارے آویزاں بڑے بڑے بل بورڈز اور گلیوں کوچوں میں لٹکے ہوئے خوشنما بینرز بہت کافی ہیں جن کا مقصد ہی صرف یہ ہے کہ مختلف اشتہاری ہتھکنڈے استعمال کر کے عوام الناس (علی الرغم اس سے کہ وہ بینکوں سے کوئی تعلق رکھتے ہیں یا رکھنا چاہتے بھی ہیں یا نہیں کیونکہ پاکستان کی دس فیصد سے بھی کم آبادی بینک اکاؤنٹ ہولڈر ہے) کو اسلامی بینکوں کی خدمات حاصل کرنے کے لیے اکسایا جائے، اور یہ بات بھی کوئی راز نہیں کہ کروڑوں روپے کی اس اشتہار بازی کا مقصد آخر کیا ہوتا ہے۔ شاید یہ اپنی نوعیت کی پہلی اسلامی روایت ہوگی کہ جس شے کو خلوت میں ترک کرنے کی نصیحت کی جارہی ہو جلوت میں عین اسی شے کو

اشتہار بازی کے ذریعے عام کیا جانا مطلوب قرار پا رہا ہو۔ خلوت اور جلوت میں اختیار کردہ یہ متضاد حکمتِ عملی آخر تنوع کی کس قسم سے متعلق ہے یہ ہم طے کرنے سے بالکلیہ قاصر ہیں، اگر مؤیدین اسلامی بینکاری اس سلسلے میں راہنمائی فرمائیں تو نوازش ہوگی۔ پھر کیا ہی اچھا ہو اگر ان علمائے کرام کی یہ 'نجی حکمتِ عملی' اور 'تقوے پر مبنی قیمتی مشورے' خفیہ روایت کے سلسلوں کے بجائے اشتہارات اور بل بورڈز کے ذریعے عوام الناس تک پہنچ جائیں۔ اصل بات یہ ہے کہ ماہرینِ اسلامی معاشیات کی اکثریت موجودہ معاشی اداراتی صف بندی میں شمولیت کو کوئی مجبوری نہیں بلکہ فطری تقاضوں کا ارتقاء سمجھتی ہے جنہیں معمولی ردوبدل کر کے اسلامی بنایا جا سکتا ہے (جیسا کہ ان حضرات کی کاوشوں اور مفتی تقی عثمانی صاحب کی کتب کے مطالعے سے واضح ہو جاتا ہے)۔

### ☆ کیا 'کل' کی بحث شرع کے لیے اجنبی ہے؟:

حامیین اسلامی بینکاری اکثر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ شریعت میں کسی شے کو اپناتے وقت 'کل' کے بجائے حرام وحلال کی بنیاد پر جانچنے کا اصول کارفرما ہوتا ہے۔ اس اصول کے تجزیے سے قبل یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ 'کل' کی بنیاد پر جانچنے سے ہماری مراد ہے:

- موجودہ دور کے کسی بھی مظہر کا اس کے درست اور مخصوص علمی ومعاشرتی تناظر میں جائزہ لے کر اس کی حقیقت کو پہچاننا۔
- اس مظہر کو کسی اسلامی روایت یا تصور کے ساتھ محض ظاہری وجزوی مماثلت کی بنیاد پر نہیں بلکہ اس کے مخصوص مقاصد اور 'مقاصد شریعت' کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے اس طرح پرکھنا ہے کہ
- مبادا ہم کسی ایک پہلو پر عمل کرنے کی کوشش میں شریعت کے ان گنت دیگر احکامات کی نافرمانی کے مرتکب ہوں۔
- نیز شریعت جس قسم کی انفرادیت، معاشرت وریاست کا فروغ چاہتی ہے وہ تار تار نہ ہو جائے۔

کلی تجزیے سے ہم ہرگز یہ مطلب 'نہیں' لیتے کہ چاہے کوئی عمل قرآن وسنت سے ہی کیوں نہ ثابت ہوا گر وہ مقاصد الشریعہ کے خلاف ہوگا تو ہم اسے نہیں مانیں گے، العیاذ باللہ بھلا کیا خود شارع سے بڑھ کر بھی کوئی یہ طے کر سکتا ہے کہ اس کی عطا کردہ شریعت کے مقاصد حاصل کرنے کا طریقہ خود اس کے تجویز کردہ طریقے کے سوا کوئی اور ہو سکتا ہے؟ کسی کو ہمارے بارے میں یہ بدگمانی لاحق نہیں ہونی چاہیے کہ ہمارا تعلق اس گروہ سے ہے جو مقاصد الشریعہ کی آڑ میں شریعت ہی کو معطل کر دینا چاہتا ہے۔ مسئلہ خیر وشر، معروف ومنکر کی تعیین کے معاملے میں راقم ماتریدی ہی نہیں بلکہ اس سے بھی آگے اشعری نکتہ نگاہ کا قائل ہے کہ حسن وقبح افعال کے ذاتی نہیں بلکہ شرعی اوصاف ہیں نیز عقل ان کا ادراک کرنے سے

بالکلیہ قاصر ہے۔ جہاں تک رہی یہ بات کہ مجوزینِ اسلامی بینکاری کے شرع سے ثابت شدہ معاہدات استعمال کرنے کو ہم مقاصد الشریعہ کے تناظر میں رد کیوں کرتے ہیں تو اس ضمن میں تین باتیں عرض ہیں:

- مجوزین جن دلائل کی بنیاد پر موجودہ اداراتی صف بندی کا اسلامی جواز پیش کرتے ہیں وہ دلائل ہی محل نظر ہیں۔ ان کے اکثر و بیشتر دلائل کی حالت یہ ہے کہ ایک ہی حدیث سے علمائے متقدمین کا کوئی حوالہ پیش کیے بغیر نیز لبرل معاشیات کو درست طور پر سمجھے بغیر ہی اس نظام کو اس حدیث سے اخذ کر ڈالتے ہیں۔ ان کے زیادہ تر دلائل قرآن و سنت سے براہِ راست استدلال کے بجائے قیاس پر مبنی ہوتے ہیں، مثلاً کمپنی کا جواز بیت المال پر قیاس کر کے نکال لیا گیا ہے جو محض ظاہر بینی کی علامت ہے کیونکہ دونوں اپنے مقاصد کے اعتبار سے بعد المشرقین کی سی مماثلت رکھتے ہیں۔ یہ قیاس بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص اسلامی تاریخ میں 'تعلیمی نظام کی موجودگی' کو دیکھ کر یہ دعویٰ کرے کہ 'موجودہ تعلیم بھی ایک نظام ہے' اور یوں موجودہ علوم کو شاملِ اسلام کر لے۔ ظاہر بات ہے محض نظامِ تعلیم کی مماثلت موجودہ تعلیم کو اسلام میں جائز کہنے کے لیے کافی نہیں کیونکہ یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ دونوں کے مقاصد میں تعلق کیا ہے۔ ہمارے مفکرین موجودہ دور کے تقریباً ہر ہی مظہر کو کسی نہ کسی اسلامی روایت سے جزوی مشابہت کی بنیاد پر 'یہ بھی اسلام میں ہے' کہہ کر شاملِ اسلام کر دیتے ہیں مگر اس قسم کے استدلال کرتے وقت یہ بھول جاتے ہیں کہ قیاس کرتے وقت محض 'مماثلت' (similarities) ہی نہیں بلکہ 'عدم مماثلت' (dis-similarities) کا خیال رکھنا بھی بنیادی اہمیت کا حامل ہوتا ہے (علمائے متقدمین نے اس بات پر نہایت زور دیا ہے اور اسی بنا پر علم الاشباہ و النظائر اسلامی علمی روایت کا ایک اہم جزو رہا ہے اور موجودہ دور میں تو اس کے احیاء کی سخت ضرورت ہے)۔ چنانچہ یہ کہتے وقت کہ 'یہ بھی اسلام میں ہے' اس پر بھی نظر رہنا چاہئے کہ 'اسلام میں کیا نہیں ہے۔'

- ہمارے تجزیے کے مطابق شرکت و مضاربت کی بنیاد پر بینکاری ممکن ہی نہیں جیسا کہ ہم اگلے مضمون میں واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔ لہٰذا جن معاہدات و طرقِ تمویل (شرکت و مضاربت) کو حضرات مجوزین بھی 'آئیڈیل' سمجھتے ہیں وہ کم از کم اسلامی بینکاری کے نام پر کیے جانے والے کاروبار کے تحت ناممکن ہیں۔

- جہاں تک رہے 'حیلہ طرقِ تمویل' تو ان کے بارے میں نہ صرف یہ کہ ناقدین علمائے کرام بلکہ خود مجوزین کو بھی قبول ہے کہ یہ عبوری دور سے متعلق ہیں اور جن کا مستقل اور منظم استعمال بعض کے نزدیک ناپسندیدہ اور بعض کے ہاں ممنوع ہے (جیسا کہ آگے آ رہا ہے)۔ ان تمام پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے اگر راقم الحروف اسلامی بینکاری و فائنانس میں اختیار کیے جانے والے معاہدات کو غلط سمجھتا ہے تو

کیا اسے 'مقاصد کی آڑ میں شرع کو معطل کرنا' کہا جا سکتا ہے؟

کل کو نظر انداز کر کے جزوی اصلاح کی غلطی سمجھنے کے لیے اسلامی قحبہ خانہ کی مثال بہت واضح ہے۔ اس سلسلے میں مثالوں کا ایک دفتر پیش کیا جا سکتا ہے مگر خوفِ طوالت کی بنا پر اسی ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں کیونکہ سمجھنے کے لیے اس میں بہت سا مواد موجود ہے۔ فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ معاملات کے باب میں اعتبار عواقب و نتائج کا ہوتا ہے نہ کہ معاملے کی ظاہری ساخت کا (سرخسی جلد ۷)۔ مسند امام احمد (۱۸۴) میں سالم بن عبداللہ کی روایت کا مفہوم ہے کہ غیلان بن سلمہؓ نے حضرت عمرؓ کے دورِ حکومت میں جب اپنی بیویوں کو طلاق دے کر اپنا مال بھائیوں میں تقسیم کر دیا تو حضرت عمرؓ نے اسے بلا کر کہا کہ تمہیں اپنی بیویوں کی طرف رجوع کرنا ہوگا اور تقسیم شدہ دولت واپس لینا ہوگی بصورت دیگر میں (اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے) تمہاری بیویوں کو تمہارا وارث بناؤں گا۔ ایک صحابیؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خوبصورت مگر بانجھ عورت سے نکاح کی تین مرتبہ اجازت طلب کی، آپ نے تینوں مرتبہ منع فرما دیا (ابوداؤد ۲۰۵۳، نسائی ۳۲۲۹) حالانکہ بانجھ عورت سے نکاح حرام نہیں ہے، لیکن چونکہ یہ مقاصدِ شریعہ کی کلیت کو متاثر کرتا ہے لہٰذا اجازت نہ دی گئی۔ درج بالا مثال کی طرح ان چند روایات ہی پر اکتفا کرتے ہیں کیونکہ یہ موضوع بذاتِ خود ایک الگ مضمون کا متقاضی ہے (۵)۔ اصل بات یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کے انہدام کے لیے اس وقت تک کوئی مثبت اسلامی حکمتِ عملی تیار نہیں کی جا سکتی جب تک تجزیے کا نقطہ ماسکہ جزوی تفصیلات نہیں بلکہ 'نظام' نہ بن جائے کیونکہ جزئی نقطہ نظر سے محض معاہدات کی ظاہری ساخت تبدیل کی جا سکتی ہے نہ کہ واقعیت کی جکڑ بندیاں۔

اس مقام پر یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ 'مدعی لاکھ پہ بھاری ہے گواہی تیری' کے مصداق خود مجوزین کے گھر سے 'کل' کی روشنی میں تجزیہ کرنے کے حق میں ثبوت پیش کر دیا جائے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی صاحب کی کتاب 'مقاصد شریعت' کا باب نمبر ۶ (مقاصد شریعت کی روشنی میں معاصر مالیات کا جائزہ) چشم کشا حقائق کی نشاندہی کرتا ہے۔ مجوزین کے ہاں ڈاکٹر صاحب کی حیثیت رواداولین (pioneers) اور 'استاذ الاساتذہ' کی ہے (کیونکہ خود مولانا تقی عثمانی بھی اسلامی معاشیات میں انہیں اپنا استاد مانتے رہے ہیں)۔ چونکہ ہمارا مقصد صرف یہ دکھانا ہے کہ درج بالا اصول خود مجوزین کے نزدیک بھی معتبر ہے لہٰذا ہم یہاں چند اقتباسات پیش کرتے ہیں، تفصیلات کے لیے کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

- چنانچہ ڈاکٹر صاحب ایک بیع کے اندر ایک سے زائد معاہدات جمع کرنے کے عواقب کے بارے میں فرماتے ہیں:

'یہ اصول ہمیشہ یاد رکھنا ہوگا کہ عام حالات میں، یا الگ الگ کیے جانے کی صورت میں، جو معاملات درست ہوں وہ بھی اس صورت میں قابلِ قبول نہیں رہ جاتے جب ان کے نتیجے میں عدل وانصاف کی خلاف ورزی ہو رہی ہو، ظلم اور حق تلفی کا اندیشہ ہو اور مقاصدِ شریعت صراحۃً مجروح ہو رہے ہوں۔' (ص: ۲۰۷)

- مجوزینِ اسلامی بینکاری کے جزئی طریقۂ تحقیق کی خامیاں اجاگر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

'یہ ایک حقیقت ہے کہ ان کا مرکزِ توجہ اسلامی مالیاتی اداروں کے روزمرہ مسائل رہے، یہ ان کلی امور پر توجہ نہیں مرکوز کر سکے جو اسلامی نظام کو سرمایہ دارانہ نظام سے اور ان دونوں نظاموں کے مالیاتی اداروں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں۔' (ص: ۲۱۶)

'معاملات کے باب میں خاص طور پر فقہِ اسلامی کے آئمہ مثلاً ابوحنیفہؒ اور مالک بن انسؒ کسی طریقہ پر صاد کرنے سے پہلے عواقب اور مال کار پر ضرور نظر ڈالتے تھے۔ ان کا فیصلہ مصالح عامہ کو سامنے رکھ کر ہوتا تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کے استحسان اور امام مالکؒ کے مصالح مرسلہ کی یہی نوعیت تھی۔ صرف متعلقہ عقود کی سلامتی کسی ایسے طریقہ پر صاد کرنے کے لیے کافی نہیں جس کے مفسدہ کا پلہ اس کی کسی منفعت پر بھاری ہو۔ (ص: ۲۱۷)

- مجوزین کے زاویۂ نگاہ نے امتِ مسلمہ کو کیا دیا اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

'گزشتہ تیس برسوں میں جزئی نظر اور روزمرہ مسائل کے حل پر مرکوز فتاویٰ نے آج اسلامک بینکنگ اور فنانس کو ایسی شکل دے دی ہے جو مآلِ کار اور اپنے عواقب کے اعتبار سے ہمیں وہیں پہنچا رہی ہے جہاں سودی قرضوں پر مبنی بینکنگ اور فنانس نے پوری انسانیت کو پہنچا رکھا ہے۔' (ص: ۲۱۷)

- پھر قرض کی مثال دے کر جزئی اور کلی دونوں نقطۂ نگاہ سے معاملے کا موازنہ کرنے کی اہمیت اجاگر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

'یہ موازنہ دینی مدارس میں نہیں سکھایا جاتا، نہ ہی متعلقہ علوم دینی مدارس کے نصاب میں شامل ہیں' (ص: ۲۱۷)

یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ سب راقم تحریر کر رہا ہے بلکہ مجوزین کے استاذ الاساتذہ فرما رہے ہیں۔ ہمیں اس بات کا ادراک ہے کہ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی صاحب بذاتِ خود سرمایہ دارانہ نظام کے جزوی ناقد ہیں، مگر یہاں اصل بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب جس حد تک اسلامی بینکاری کو مقاصدِ شریعت کے خلاف سمجھتے ہیں اس قدر اسے غلط قرار دے رہے ہیں، چاہے اس میں ہونے والے انفرادی معاہدات جزوی

سطح پر بظاہر ٹھیک ہی کیوں نہ نظر آ رہے ہوں۔ ہمیں امید ہے کہ جب مجوزین موجودہ نظام کا مزید بہتر ادراک حاصل کرلیں گے تو انشاءاللہ انہیں اپنی باقی ماندہ غلطی کا احساس بھی ہو جائے گا۔

## حواشی

ا۔ اس نکتے کی تفصیل کے لیے دیکھئے ساؤتھ افریقہ کے مدرسہ انعامیہ سے اسلامی بینکاری کے خلاف اور علمائے کرام کے حق میں جاری کیا گیا مقالہ "Riba in a new get-up"۔ یہ مضمون مدرسے کی ویب سائٹ www.al-inaam.com سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ زیرِ نظر مضمون میں 'نظریۂ ضرورت' کی بحث میں بہت سے نکات اسی مضمون سے اخذ کیے گئے ہیں۔ عیسائی دنیا میں سود کی بتدریج حرمت کن حیلوں کی آڑ میں ختم کی گئی اور مذہبی پیشواؤں نے اس میں کیا کردار ادا کیا اس کی عمدہ تفصیل Tawney کی کتاب Religion and the Rise of Capitalism میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۲۔ نوٹ نمبر۳ میں دی گئی تفصیلات دیکھنے سے 'مقدارِ ضرورت' کی حقیقت خوب واضح ہو جاتی ہے۔

۳۔ دھیان رہے کہ 'حیلوں کی مد میں اربوں کھربوں روپے کے مالی معاہدات کرنا' اسلامی بینکاری پر کوئی الزام نہیں بلکہ عین حقیقت ہے۔ سٹیٹ بینک آف پاکستان کے جاری کردہ 'اسلامک بینکنگ بلیٹن بابت اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۸ کے مطابق اسلامک بینکوں نے مختلف طرقِ تمویل پر درج ذیل رقوم خرچ کر رکھی ہیں:

| متعلقہ تفصیل | رقم (ملین روپوں میں) | مالیت اردو اعداد میں |
|---|---|---|
| مرابحہ | 59,640 | انسٹھ ارب چونسٹھ کروڑ |
| اجارہ | 30,173 | تیس ارب سترہ کروڑ |
| شرکت متناقصہ | 44,812 | چوالیس ارب اکیاسی کروڑ |
| مشارکہ | 2,469 | دو ارب چھیالیس کروڑ |
| مضاربہ | 308 | تیس کروڑ |
| سلم | 2,649 | دو ارب چونسٹھ کروڑ |
| استصناع | 4,268 | چار ارب چھبیس کروڑ |
| قرض حسنہ | 0 | صفر |
| دیگر | 2,650 | دو ارب پینسٹھ کروڑ |
| **کل میزان** | **146,969** | **ایک کھرب چھیالیس ارب** |

| مرابحہ، اجارہ اور مشارکہ متناقصہ کا کل میزان میں حصہ | 134,625<br>(92%) | ایک کھرب چونتیس ارب<br>(بانوے فیصد) |
|---|---|---|

بلیٹن کے مطابق اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۸ کے دوران اسلامی بینکوں کا کل اثاثوں پر آمدنی کا تناسب 7.9% رہا۔ اگر فرض کیا جائے کہ 'حیلہ طرق تمویل' کی درج بالا رقوم (جو اسلامی بینکوں کے کل اثاثوں دو کھرب چھتر ارب کا تقریباً پچاس فیصد ہے) پر اوسطاً 8% نفع رہا (جو یقیناً اس سے زیادہ ہوگا تب ہی تو بینک اس مد میں زیادہ رقوم خرچ کرتے ہیں) تو تین ماہ کے دوران حیلوں کی مد میں اسلامی بینکوں نے لگ بھگ دس ارب ستتر کروڑ روپے بنائے۔ کیا واقعی ضرورت اسی چیز کا نام ہے کہ کھربوں روپے کا کاروبار چمکا کر اس پر اربوں روپے کما لیے جائیں؟ درج بالا گوشوارے میں سب سے اہم چشم کشا حقیقت یہ امر ہے کہ اسلامی بینک 'قرض حسنہ' کی مد میں ایک دھیلہ بھی خرچ نہیں کرتے۔ کیا اس سے معلوم نہیں ہوجاتا کہ اسلامی بینکاری کے 'اصل مقاصد' کیا ہیں؟

۴۔ اسلامی بینکاری کا فکری تناظر سمجھنے کے لیے دیکھیے راقم الحروف کا مضمون 'اسلامی معاشیات یا سرمایہ داری کا اسلامی جواز' (ماہنامہ الشریعہ اگست تا اکتوبر ۲۰۰۸)۔ اس مضمون میں ان کتب کے حوالے بھی دے دیے گئے ہیں جن کی مدد سے ماہرین اسلامی بینکاری کے اصل مقاصد جانے جا سکتے ہیں۔

۵۔ محض توجہ دلانے کے لیے عرض ہے کہ حامیین کتب اصول فقہ میں 'عوارض تقلید (سماویہ)' میں 'مریض' کے مباحث سے بخوبی واقف ہوں گے۔ علامہ شاطبیؒ نے بھی مقاصد شریعت اور حیلوں کی ممانعت کے تحت بہت سے قیمتی اصول بیان فرمائے ہیں۔ پھر اگر یہ دیکھنا ہو کہ جدید مظاہر کو اسلامیانے میں کیسی فاش غلطیاں سرزد ہو رہی ہیں تو ماہنامہ ساحل (کراچی) کے شماروں کا مطالعہ کر لیا جائے، اس نوع کی بے شمار مثالیں وہاں مل جائیں گی۔

# کیا بینک کی اسلام کاری ممکن ہے؟

مروجہ سودی بینکاری کو 'مسلمان بنانے' کی مہم پچھلی دو دہائیوں سے اپنے عروج پر ہے اور نہ صرف یہ کہ مجوزینِ اسلامی بینکاری بلکہ ان کے ناقدین کی ایک اکثریت نے بھی یہ فرض کرلیا ہے کہ اس مہم کے ذریعے نظامِ بینکاری کو کسی نہ کسی درجے (زیادہ یا کم کے اختلاف کے ساتھ) اسلامی بنا ہی لیا گیا ہے۔
اگر اصولاً یہ مقدمات درست مان لیے جائیں کہ:

(۱) اپنے مقاصد اور طریقۂ کار (procedure) دونوں اعتبارات سے بینک کی اسلام کاری ممکن ہے نیز

(۲) اسلامی بینکاری درست سمت میں رواں دواں ہے۔

تو ان کے منطقی لازمے کے طور پر جو بحث ابھرے گی وہ اس نظام میں 'مزید اصلاح' کی کوشش کرنے ہی کی ہوگی نہ کہ اس جدوجہد کو 'لاحاصل قرار دے کر ترک' کر دینے کی۔ چنانچہ اسلامی بینکاری کی اسلامیت کے ضمن میں مجوزین اور ناقدین کی ایک اکثریت کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ نہیں کہ بینکاری اصولاً اسلامی ہو ہی نہیں سکتی بلکہ یہ رہی ہے کہ 'مروجہ' اسلامی بینکاری 'کتنی اسلامی' ہے، مجوزین کے نزدیک مروجہ اسلامی بینکاری میں موجود 'اسلامیت کی مقدار' اس نظام کو اسلامی کہنے کے لیے بہت کافی ہے جبکہ ناقدین کے خیال میں مروجہ نظام میں ابھی تک 'مطلوبہ اسلامیت' پیدا نہیں کی جاسکی۔ گویا ناقدین بھی اس مفروضے کو قبول کرتے ہیں کہ جو کچھ بھی خرابی ہے وہ 'مروجہ' اسلامی بینکاری میں ہے لہٰذا کوئی ایسی 'غیر مروجہ' اسلامی بینکاری بھی ممکن ہے جو ان خرابیوں سے پاک ہوگی۔ مجوزین اور ناقدین اسلامی بینکاری کی ایک اکثریت کے درمیان یہ قدر مشترک اس لیے پائی جاتی ہے کیونکہ دونوں گروہ درج بالا مفروضہ مقدمات کو قبول کرتے ہیں۔

اس کے برخلاف ناقدین کا دوسرا گروہ وہ ہے جس کے خیال میں بینکاری اپنے مقاصد اور عمل دونوں لحاظ سے غیر اسلامی شے ہے اور اس کی اسلامیت ناممکن ہے۔ چونکہ اس گروہ اور مجوزین کے مقدمات ہی میں بنیادی فرق ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان کوئی قدر مشترک نہیں اور دونوں کی بحث کا حاصل 'مروجہ اسلامی بینکاری کی اصلاح' نہیں بلکہ اس جدوجہد کی 'بقا و عدم' کا ہے، یعنی مجوزین کے نزدیک اسے جاری رہنا چاہئے جبکہ ناقدین کے خیال میں یہ جدوجہد احیائے اسلام کے لیے سمِ قاتل کی حیثیت

کھتی ہے لہٰذا اسے لازماً ترک کرنا ہوگا۔ ناقدین اسلامی بینکاری کے دونوں گروہوں کا مجوزین سے اختلاف کرنے میں نوعیتِ اختلاف کا فرق درحقیقت اس بنا پر ہے کہ اسلامی بینکاری کا تنقیدی مطالعہ کرتے وقت تین سطحوں پر گفتگو کرنا ممکن ہے:

**ا۔ اسلامی وسودی بینکاری کا تطبیقی جائزہ:**

یعنی یہ سمجھنے کی کوشش کرنا کہ آیا اسلامی بینک اور سودی بینکوں کے مقاصد میں کیسا تعلق ہے، کیا یہ دونوں کسی ایک ہی نظامِ زندگی (سرمایہ داری) کے مقاصد حاصل کرنے کے دو مختلف وسائل ہیں یا ان کے مقاصد میں کوئی تفریق موجود ہے۔ اس بحث میں اسلامی بینکاری کو جزوی طور پر نہیں بلکہ ایک بڑے نظامِ زندگی کے ایک پرزے کے طور پر جانچ کر یہ دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ آیا اس طریقۂ کار سے مقاصد الشریعہ کا حصول ممکن ہے بھی یا نہیں۔ گویا یہاں گفتگو کا محور 'جزو' نہیں بلکہ 'کل' ہوتا ہے۔

**۲۔ اسلامی بینکاری کے امکانات کا جائزہ:**

یعنی یہ تجزیہ کرنا کہ آیا موجودہ نظام بینکاری کو اسلامیانے کا کوئی طریقہ ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اس تجزیے میں یہ بحث کی جاتی ہے کہ بینکنگ اصلاً کیا ہے؟ کیا واقعی بینک ایک زری ثالث (financial intermediary) ہوتا ہے جیسا کہ مجوزین اسلامی بینکاری کا خیال ہے؟ اگر اس کے حقیقت اس کے علاوہ کچھ اور ہے تو کیا اسے اسلامی بنانا ممکن ہے؟

**۳۔ اسلامی بینکاری کے طریقہ کاروبار کا فقہی جائزہ:**

اس سطح پر جزواً جزواً یہ دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اسلامی بینک جو زری سروسز اور پراڈکٹس (Financial products and services) مہیا کر رہے ہیں وہ قواعدِ شریعہ کی شرائط پر پورا ترتی ہیں یا نہیں۔ اس تجزیے میں اسلامی اور مروجہ بینکاری نظام کا اس اعتبار سے تطبیقی موازنہ بھی کیا جاتا ہے کہ آیا واقعی اسلامی بینک موجودہ بینکاری نظام سے علیحدہ کوئی کام کر بھی رہے ہیں یا محض 'نئی بوتل میں انی شراب' والا معاملہ ہے۔ گویا یہاں بحث کا مرکزی نکتہ 'جزو' ہوتا ہے۔ ناقدین کی وہ اکثریت جو پنے مقدمات میں مجوزین کے مماثل ہے درحقیقت پہلی دونوں سطحوں سے سہوِ نظر (by pass) رتے ہوئے اپنی تنقید کی بنیاد اس تیسری سطح پر رکھتی ہے، گویا مجوزین اور ناقدین کی اس اکثریت کے میان قدرِ مشترک تنقید کی اول دونوں سطحوں کو نظر انداز کرنا ہے۔

اسلامی بینکاری بطور ایک 'کل'، یعنی اس کے مقاصد کے شرعاً باطل ہونے کی بحث پر راقم الحروف نے لگ مضامین تحریر کیے ہیں جن کی تفصیلات وہاں دیکھی جا سکتی ہیں (۱)۔ زیرِ نظر مضمون کا نفسِ موضوع ی بینکاری پر تنقید کی دوسری سطح پر بحث کرنا ہے، یعنی یہاں ہم یہ سمجھنے کی کوشش کریں گے کہ آیا اپنے

عمل کے اعتبار سے بینک کی اسلام کاری ممکن ہے یا نہیں؟ ہم دیکھیں گے کہ مجوزین (اور ناقدین کی ایک اکثریت) بینکنگ کے جس تصور کو بنیاد بنا کر اس کی اسلام کاری ممکن سمجھتے ہیں (یا اس پر تنقید کرتے ہیں) درحقیقت وہ تصور بینکنگ ہی سرے سے غلط ہے، گویا ان کے دلائل کی عمارت ہی بے بنیاد ہے۔ مجوزین کے خیال میں بینک محض ایک زری ثالث (financial intermediary) ہے جس کا کام بچتوں اور سرمایہ کاری میں تعلق پیدا کرنا ہوتا ہے۔ ان کے خیال میں موجودہ بینکنگ کی 'اصل خرابی' یہ ہے کہ اس تعلق کے قیام کے لیے وہ 'سود' کا راستہ اختیار کرتی ہے۔ لہٰذا اگر اس کے طریقۂ کار کی اصلاح کرکے اس تعلق کو سود کے بجائے 'شرکت و مضاربت' وغیرہ کے اصولوں پر قائم کر دیا جائے تو بینک کو کلمہ پڑھانا ممکن ہے۔ مگر ہم دیکھیں گے کہ بینکنگ کا یہ تصور غلط ہے اور نہ ہی بینکنگ کو شرکت وغیرہ کے اصولوں پر چلانا ممکن ہے۔ بینکنگ کو درست طور پر نہ سمجھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجوزین مسئلے کی اصل حقیقت تک پہنچ نہ سکے اور اس ظاہر بینی کا نقصان یہ ہوا کہ سرمایہ داری کے سب سے بڑے ادارے یعنی بینک کو اسلامی لبادہ اوڑھا دیا گیا۔ چنانچہ اسلامی بینکاری پر تنقید کے درج بالا ڈھانچے کو سامنے رکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ مجوزین اسلامی بینکاری دوہری غلطی کے مرتکب ہو رہے ہیں:

☆ ایک طرف جب وہ احیائے اسلام کے لیے 'سودی بینکنگ کا متبادل کیا ہے' کا سوال اٹھا کر اس کا حل پیش کرنے کا بیڑا اٹھاتے ہیں تو اپنے مقاصد کے اعتبار سے ایک غلط سوال اٹھا کر اس کا جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں، یعنی وہ ایک ایسی شے کا متبادل فراہم کرنے کی کوشش میں مصروف ہیں جس کی طلب اسلامی معاشرے میں ہونی ہی نہیں چاہیے (مجوزین کا سوال کیونکر غلط ہے اس کا تعلق تنقید کی اول سطح سے ہے)

☆ اور دوسری طرف اس متبادل دینے کی کوشش میں بھی وہ 'بینکنگ کیا ہے' کا ایک غلط جواب دے کر اپنی عمارت قائم کر لیتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں مجوزین کا سوال اور جواب دونوں ہی غلط ہیں۔

مجوزین کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ وہ سرمایہ داری کو فطری انسانی تقاضوں کا ارتقاء سمجھتے ہیں اور اسی لیے وہ ہر سرمایہ دارانہ ادارے کی اسلام کاری ممکن سمجھتے ہیں (۲)۔ مجوزین کا عمومی طریقۂ کار یہ ہے کہ وہ بینکاری نظام میں جاری لین دین کی 'مخصوص شکلوں' (transactions forms) کی اصلاح کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں مگر وہ لین دین جس 'معاشی ماحول اور حالات' میں ہو رہی ہیں اس سے یکسر سہوِ نظر کرتے ہیں۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس معاشی ماحول (economic environment) کا درست تجزیہ کرنے کی کوشش کی جائے جس کے اندر بینک کا وجود ممکن ہے اور یہ دیکھنے کی کوشش کی جائے کہ آیا اس معاشی ماحول کو ختم کر دینے کے بعد بھی بینکاری ممکن رہتی ہے یا

نہیں، نیز کیا اس معاشی ماحول کو اسلامی تعلیمات سے ہم آہنگ کرنا ممکن ہے یا نہیں۔

بینک کی اسلامیت کا امکان ثابت کرنے کے لیے دو شرائط کا پورا ہونا لازم ہے:

۱) یہ ثابت کرنا کہ fractional reserve banking اور اس کے نتیجے میں قائم ہونے والا نظام زر شرعاً جائز ہے، نیز

۲) بینک کے سود کو شرکت و مضاربت کے اصولوں سے تبدیل کرنا ممکن ہے۔

ہم دیکھیں گے کہ اسلامی بینکار دونوں میں سے پہلی شرط سے کلیتاً سہوِ نظر کرتے ہوئے بحث کا سارا رخ 'سود' کو 'نفع' سے تبدیل کر دینے کی طرف موڑ دیتے ہیں جبکہ اس دوسری بحث کی نوبت تب آتی ہے جب پہلی شرط پوری ہونا ممکن ہو (جو کہ ہم دیکھیں گے کہ ممکن نہیں ہے)۔ درحقیقت پہلی شرط کا تعلق اس معاشی ماحول سے ہے جس میں بینکاری ممکن ہو پاتی ہے لہٰذا اس مضمون میں اسی پہلو سے متعلق تفصیلات واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

اپنے مضمون کو ہم تین حصوں میں تقسیم کریں گے۔ پہلے حصے میں مجوزین اسلامی بینکاری کا نظریہ بینکنگ بیان کیا جائے گا، اس سلسلے میں ہم پاکستان میں اسلامی بینکاری کے سرخیل مولانا تقی عثمانی صاحب کے نظریات کو بنیاد بنائیں گے۔ اس کے ساتھ ہی ہم علم معاشیات کی روشنی میں مجوزین اسلامی بینکاری کے نظریہ بینکنگ کی علمی بنیادیں و فکری پس منظر واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔ دوسرے حصے میں مجوزین اسلامی بینکاری کے نظریہ بینکنگ کی بنیادی خامیاں نیز بینکنگ کا مختصر تاریخی ارتقاء بیان کر کے درست نظریہ بینکنگ کی وضاحت کی جائے گی۔ اس تجزیے کے بعد آخری حصے میں بینکاری نظام کی اسلامیت اور اس کے امکانات کا مختصر جائزہ پیش کر کے دفاع بینکاری کی چند دلیلوں کا جواب دیا جائے گا۔ وما توفیقی الا باللہ

## ۱) مجوزین اسلامی بینکاری کے نظریہ بینکنگ کی فکری بنیادیں:

مجوزین اسلامی بینکاری اوپر بیان کردہ جس تصور بینکنگ کو بنیاد بنا کر بینک کی اسلام کاری ممکن سمجھتے ہیں وہ درحقیقت علم معاشیات کے نیوکلاسیکل مکتبہ ہائے فکر سے ماخوذ ہے(۳) جو سرمایہ دارانہ معیشت کو ایک Barter اکانومی کے طور پر سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس مکتبۂ فکر کے مطابق معاشی لین دین میں زر ایک غیر فعال (neutral) سیال کے طور پر کام کرتا ہے نیز بینک محض بچتوں اور سرمایہ کاری میں توازن پیدا کرنے کا ایک ادارہ ہے۔ گویا ان مفکرین کے خیال میں بینکنگ 'بچتیں سرمایہ کاری کو جنم دیتی ہیں' (savings create loan model) کے اصول پر کام کرتی ہے۔ اس نکتے کی تفصیل سے قبل ہم مولانا تقی عثمانی صاحب کی کتاب 'اسلام اور جدید معیشت و تجارت' سے ان کا نظریہ بینکاری

ع کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

**مجوزین کا نظریہ زرو بینکاری**

مولانا کا نظریہ بینکنگ درج بالا تصور کی ہو بہو تصویب ہے (۴)۔ چونکہ نظریہ زرو بینکنگ باہم مربوط تصورات ہیں لہٰذا پہلے ہم مولانا کا نظریۂ زر بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ مولانا تقی عثمانی صاحب زر کی تعریف اس طرح فرماتے ہیں:

'جو چیز آلہ مبادلہ (exchange of goods) کے طور پر استعمال ہوتی ہو اور وہ قدر کا پیمانہ (unit of account) ہو اور اس کے ذریعے مالیت کو محفوظ کیا جاتا (store of value) ہو اسے زر کہتے ہیں۔' (ص: ۹۵)

پھر نوٹ کی فقہی حیثیت پر مختلف نظریات کا تجزیہ کرتے ہوئے اس نقطہ نظر 'نوٹ قرض کی رسیدیں ہیں' کو رد کرنے کے بعد فرماتے ہیں

'صحیح نقطہ نظر یہ ہے کہ نوٹ رسید نہیں بلکہ خود مال ہیں، سونے چاندی کی طرح ثمن حقیقی نہیں بلکہ ثمن عرفی ہیں۔' (ص: ۱۰۴-۱۰۶)۔

اس سے معلوم ہوا کہ مولانا تقی عثمانی صاحب کے نزدیک مروجہ رائج زر جسے fiat money کہتے ہیں بنیادی طور پر قرض کی رسید نہیں بلکہ آلہ مبادلہ اور ثمن عرفی ہے۔ پھر مولانا بینکاری کی بحث اس تعریف سے شروع کرتے ہیں:

'بینک ایک ایسے تجارتی ادارے کا نام ہے جو لوگوں کی رقمیں اپنے پاس جمع کر کے تاجروں، صنعتکاروں اور دیگر ضرورت مند افراد کو قرض فراہم کرتا ہے' (ص: ۱۱۵)

'بینک عوام کی بچتوں کو یکجا جمع کر کے تاجروں اور صنعت کاروں کو سرمایہ فراہم کرتے ہیں' (غیر سودی بینکاری: ص ۳۱)

'بینک ..... لوگوں کی منتشر بچتوں کو یکجا کر کے انہیں صنعت و تجارت میں استعمال کرنے کا ذریعہ بنتا ہے..... بینک کی حیثیت محض ایک ایسے ادارے کی ہے جو روپے کا لین دین کرتا ہے' (ص: ۱۳۳-۱۳۴)

ان اقتباسات سے دو باتیں معلوم ہوئیں، اولاً مولانا تقی عثمانی صاحب کے نزدیک بینک کا بنیادی مقصد سرمایہ کاروں (investers) اور بچت کرنے والوں (savers) کے درمیان تعلق پیدا کرنا ہوتا ہے، دوئم بینک محض زر کی لین دین (exchange of money) سرانجام دینے کا ذریعہ ہے۔

پھر مولانا کھاتوں (deposits) کی مختلف اقسام (کرنٹ اکاؤنٹ، سیونگ اکاؤنٹ، فکسڈ

اکاؤنٹ) کا تعارف کرانے کے بعد فرماتے ہیں کہ جب ان ڈپازٹس سے بینک کے پاس سرمایہ جمع ہوجاتا ہے اور اس کے ساتھ بینک بھی اپنا ابتدائی سرمایہ لگا دیتا ہے تو اس تمام سرمائے کو درج ذیل طریقوں سے استعمال کیا جاتا ہے:

۱۔ سرمائے کا ایک حصہ سیال شکل میں سٹیٹ بینک کے پاس جمع کرادیا جاتا ہے۔

۲۔ بینک کچھ سرمایہ اپنے پاس رکھتے ہیں تاکہ کھاتے داروں کے مطالبات پورے کرسکیں۔

۳۔ اس کے بعد بینک کئی وظائف ادا کرتے ہیں، مثلاً تمویل (financing)، درآمدات و برآمدات میں ادائیگی کی سہولت فراہم کرنا، تخلیق زر۔ (ص: ۱۱۶)

اس تفصیل سے یہ اہم بات معلوم ہوئی کہ مجوزین کے نزدیک بینک پہلے بچتیں جمع کرتا ہے اور پھر انہیں قرض پر دیتا ہے، دوسرے لفظوں میں بینک 'بچتیں قرضوں کا باعث بنتی ہیں' کے اصول پر کام کرتا ہے۔ اس مقام پر یہ تضاد بھی نوٹ کر لینا چاہئے کہ ایک طرف تو مولانا تقی عثمانی صاحب بینک کا کام یہ بتاتے ہیں کہ 'بینک محض زر کی لین دین کرتا ہے' مگر ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں کہ 'بینک کے وظائف میں تخلیقِ زر بھی شامل ہوتا ہے'۔ ظاہر ہے اگر بینک محض زر کی لین دین (exchange of money) کرتا ہے تو تخلیق زر (creation of money) کسی بھی طرح اس کے وظائف میں شامل نہیں ہوسکتا کیونکہ تخلیق زر کسی بھی طرح 'زر کی لین دین' میں شامل نہیں کیا جاسکتا، اور اگر بینک تخلیق زر کا باعث بنتا ہے تو بینک کی یہ تعریف درست نہیں کہ وہ محض زر کی لین دین کرتا ہے۔ اس تضاد کو رفع کرنے کی ذمہ داری مجوزین کے ذمہ ہے۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ مجوزین کے اس تضاد کی وجہ ان کا بینکاری نظام اور تخلیق زر کی اصل حقیقت کو درست طور پر نہ سمجھ پانا ہے۔ المختصر مجوزین کے نظریہ زر و بینکاری کو ہم تین نکات میں سمو سکتے ہیں:

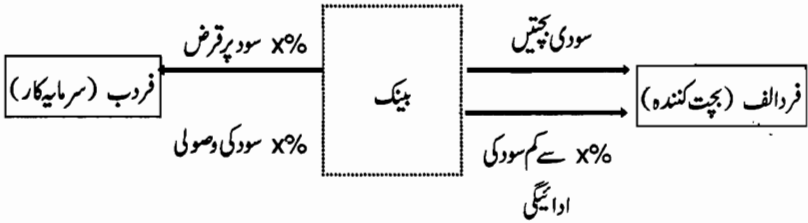
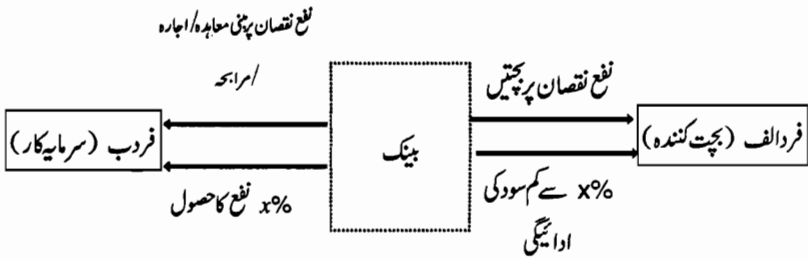
i۔ موجودہ دور میں رائج شدہ زر 'آلہ مبادلہ' (means of exchange) ہے جسے شرعاً ثمن عرفی کی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔

ii۔ بینک سرمایہ کاروں اور بچت کرنے والوں کے درمیان تعلق پیدا کرتا ہے، یعنی بینک محض زر کا لین دین سرانجام دیتا ہے۔ اس بات کو علمِ معاشیات کی اصطلاح میں یوں کہا جائے گا کہ بینک اصلاً ایک financial intermediary (ترسیلِ زر کے ثالث) کا کردار ادا کرتا ہے۔

iii۔ بینک 'بچتیں قرضوں یا سرمایہ کاری کا باعث بنتی ہیں' کے اصول پر کام کرتا ہے۔

بینکاری کا یہ روایتی تصور درج ذیل تصویر میں دکھایا گیا ہے جس کے مطابق بینک فرد الف (عموماً صارفین) سے رقم وصول کرکے فرد ب (عام طور پر سرمایہ کار) کو قرض فراہم کرتا ہے۔ اس کے بدلے

بینک ب سے چند فیصد سود لے کر اس سود کا ایک حصہ الف کو دے دیتا ہے اور سود کی وصولی وادائیگی کا یہ فرق اس کی آمدنی ہوتی ہے۔ مجوزین کے اسلامی بینک کا ماڈل شکل نمبر۲ میں دکھایا گیا ہے۔

شکل نمبر۱: مجوزین کا مروجہ بینکاری کے بارے میں نظریہ

شکل نمبر۲: مجوزین کے اسلامی بینکاری کا ماڈل

## ۱.۲: مجوزین اور نیوکلاسیکل اکنامکس کے نظریات کا تعلق:

اب ہم یہ سمجھنے کی کوشش کریں گے کہ مجوزینِ اسلامی بینکاری کا درج بالا نظریہ بینکاری درحقیقت علم معاشیات کے (ردشدہ) مکتبہ فکر نیوکلاسیکل اکنامکس نظریات کا ہو بہو چربہ ہے۔ نیوکلاسیکل (یا لبرل) اکنامکس پورے معاشرے کو ایک مارکیٹ کے طور پر دیکھتی ہے جہاں اپنی ذاتی اغراض کی تکمیل میں مصروف افراد اشیاء کی لین دین کے لیے دوسرے افراد کے ساتھ تعلقات استوار کرتے ہیں۔ نیوکلاسیکل نظریے کے مطابق ایک Barter (اشیاء کی براہِ راست لین دین پر مبنی) اکانومی اور monetary (زر پر مبنی) اکانومی میں اصلاً کوئی فرق نہیں، یعنی دونوں میں اشیاء کی اصل قیمتیں اور مقدار یکساں متعین ہوتی ہیں۔ لبرل معیشت دانوں کے خیال میں لوگ اشیاء کی براہِ راست لین دین کے بجائے زر کو اس لیے ترجیح دیتے ہیں کیونکہ اشیاء کے تبادلے میں متعدد مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ مثلاً سامان کے نقل وحمل میں مشکلات، طلب ورسد کا ایک ساتھ ملاپ لازم ہونا (یعنی اگر ایک شخص

گندم کے بدلے مرغی لینا چاہتا ہے تو ضروری ہے کہ دوسرا شخص مرغی کے بدلے گندم لینے کے لیے تیار ہو) وغیرہ۔ لہٰذا زر کے استعمال سے مارکیٹ کی استعدادِ کار (efficiency) میں اضافہ ہو جاتا ہے اور اشیاء کا تبادلہ تیز رفتاری سے ممکن ہو پاتا ہے۔ چنانچہ زر کے ذریعے ایک طرف اشیاء کا تبادلہ ہوتا ہے اور دوسری طرف ان کی قدر کی نقدی اکائیوں (monetary units) میں پیمائش ہوتی ہے۔ مثلاً اگر ایک کلو گندم کی قیمت 30 روپے ہو اور ایک کلو چینی کی قیمت 60 روپے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک کلو گندم کی قدر آدھا کلو چینی جبکہ ایک کلو چینی کی قدر دو کلو گندم ہوگی۔ دوسرے لفظوں میں زر کا کام اشیاء کی باہمی قدر کو نقدی اکائیوں میں بیان کرنا ہے۔

نیو کلاسیکل مفکرین زر کے درج بالا تصور (کہ اصلاً یہ آلہ مبادلہ ہے) سے دو اہم نتائج اخذ کرتے ہیں:

☆ اولاً یہ کہ زر ایک غیر فعال (neutral) سیال ہے، یعنی زر کے زیادہ یا کم ہو جانے سے اشیاء کی مقدار (quantities) میں کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ محض ان کی قیمتوں میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ بطور ایک سادہ مثال فرض کریں کسی ملک میں محض دس کلو گندم پیدا ہوئی اور 100 روپے کرنسی جاری کی گئی (۵)۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گندم کی قیمت 10 روپے فی کلو متعین ہوگی۔ اگر کرنسی کی مقدار بڑھا کر 200 روپے کر دی جائے مگر گندم کی مقدار میں کوئی تبدیلی نہ آئے تو گندم کی قیمت بڑھ کر 20 روپے ہو جائے گی۔ دوسرے لفظوں میں جتنے تناسب سے زر کی مقدار بڑھائی جائے گی اتنے ہی تناسب سے قیمتوں میں بھی اضافہ ہو جائے گا۔

☆ ثانیاً زر ایک exogenous (لین دین کے عمل سے ماورا) عنصر ہے یعنی اس کی مقدار اشیاء کی لین دین سے کوئی تعلق نہیں رکھتی بلکہ یہ اس سے باہر اور علاوہ متعین ہوتی ہے۔ یہ سوال کہ اس کی مقدار کون اور کیسے متعین کرتا ہے نیو کلاسیکل مفکرین کے خیال میں یہ ذمہ داری ریاست (state) ادا کرتی ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ مرکزی بینک (Central Bank) ریاست کو قرض دیتی ہے جو دو میں سے کسی ایک شکل میں ہوتا ہے:

(۱) مرکزی بینک T-Bill (۶) جاری کرتی ہے جنہیں مختلف فائنانشل ادارے وغیرہ خریدتے ہیں اور اس طرح حکومت قرض حاصل کرتی ہے،

(۲) مرکزی بینک براہ راست نوٹ جاری کر کے حکومت کو قرض دیتا ہے۔

دونوں صورتوں میں زر بصورت قرض تخلیق ہوتا ہے (۷)۔ اکثر و بیشتر یہ قرض حکومت کا مالیاتی خسارہ (fiscal deficit) پورا کرنے کے لیے دیا جاتا ہے۔ درحقیقت آج جسے زر قانونی (legal tender or fiat money) کہا جاتا ہے وہ یہی قرضہ ہے (۸)۔ دھیان رہے کہ مرکزی بینک

T-Bills اور نوٹوں کی صورت میں یہ قرضہ کسی حقیقی اثاثے کی بنیاد پر نہیں بلکہ بلا کسی عوض تخلیق کرتا ہے نیز یہ قرضہ کسی بھی چیز کی ملکیت (ownership) کی رسید یا دعویٰ (claim) نہیں ہوتا یعنی جس شخص کے پاس یہ نوٹ موجود ہے مرکزی بینک اسے کچھ بھی ادا کرنے کا پابند نہیں ہوتا بلکہ ان کی حیثیت محض 'قانونی دستاویز' کی ہے جسے ریاست 'بذریعہ قانونی جبر' لین دین کے عمل کے لیے قابل قبول بناتی ہے (۹)۔

اوپر ذکر کیا گیا کہ اکثر و بیشتر حکومتیں اپنا مالیاتی خسارہ کم کرنے کے لیے نوٹ (fiat money) چھاپ کر جاری کرتی ہیں۔ جیسا کہ درج بالا بحث سے واضح ہوا کہ نیو کلاسیکل مفکرین کے مطابق اگر زر کی مقدار میں اضافہ کر دیا جائے تو اس کے نتیجے میں اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہو جاتا ہے (۱۰)۔ قیمتوں میں اضافے سے زر کی قوت خرید کم ہو جاتی ہے۔ نتیجتاً عام لوگ جو حکومت کے شائع کردہ نوٹ استعمال کرتے ہیں ان کی قوت خرید کم ہو جاتی ہے اور اس کمی کے برابر اصل اشیاء و خدمات حکومت کو منتقل ہو جاتی ہیں۔ زر کی مقدار بڑھنے سے بوجہ افراطِ زر جو قوتِ خرید زر استعمال کرنے والے فرد سے زر تخلیق کرنے والے ایجنٹ کی طرف منتقل ہوتی ہے اسے افراطِ زر ٹیکس (inflation tax) کہا جاتا ہے (اس نکتے کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کیونکہ ذیل میں ہم اسے زیر بحث لائیں گے)۔

اب تک نیو کلاسیکل نظریہ زر بیان کیا گیا اب ہم اس سے اخذ ہونے والا نظریہ بینکنگ واضح کرتے ہیں۔ نیو کلاسیکل مفکرین کے خیال میں بینک کا بنیادی کام بچتوں کو یکجا کر کے کاروباری حضرات کی سرمایہ کاری کے لیے فراہم کرنا ہے یعنی اس کا کردار بچت کرنے والوں اور سرمایہ کاری کرنے والوں کے درمیان زری ثالثی (financial intermediary) کا ہے۔ اس تصور بینکنگ کے خدوخال درج ذیل ہیں (۱۱):

الف: لوگوں کی بچتوں کو قرض پر دینے سے 'پہلے' ڈپازٹ کی صورت میں جمع کیا جاتا ہے۔ بینک کے پاس ڈپازٹ تب آتے ہیں جب کوئی شخص اپنی بچت بینک کے پاس جمع کراتا ہے۔ بینک ان بچتوں کو سرمایہ کاری کے لیے بطور قرض (اسلامی بینکاری کی اصطلاح میں بطور بیع) فراہم کرتا ہے۔

ب: معاشی توازن (macroeconomic equilibrium) قائم رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ بچتیں سرمایہ کاری کے برابر ہوں (۱۲)، چونکہ بینک بچتوں اور سرمایہ کاری کے درمیان واسطے کا کام کرتے ہیں لہٰذا بینکاری نظام کا 'درست طرز عمل' پورے معاشی عمل کے توازن کو برقرار رکھنے کے لیے انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔

ج: بینکنگ کا درست طرزِ عمل یہ ہے کہ وہ 'بچتوں سے زائد قرضے جاری نہ کرے'، یعنی اس کے

مجموعی قرضے اس کی مجموعی بچتوں سے زیادہ نہ ہوں۔ جب کبھی بینک اس اصول کی خلاف ورزی کرے گا تو وہ پورے معاشی عمل کو عدم توازن سے دوچار کرے گا۔

د: اگر بینک اس اصول پر کاربند رہے تو اس کے عمل سے زر کی مقدار میں بحیثیت مجموعی کوئی اضافہ نہیں ہوگا۔

**۲) مجوزین کے نظریہ بینکاری کا جائزہ:**

اس مختصر وضاحت کے بعد ہم درج بالا نظریہ بینکنگ (جو درحقیقت مجوزین اسلامی بینکاری کا نظریہ بینکنگ بھی ہے) کا تنقیدی جائزہ پیش کرتے ہیں۔ بحث کو سادہ اور عام فہم رکھنے کے لیے حدامکان تک علمِ معاشیات کے ٹیکنکل مواد سے صرفِ نظر کرنے کی کوشش کی جائے گی، اسی لیے بہت سی دیگر تفصیلات کو نظرانداز کرتے ہوئے ہم درج بالا تصور بینکنگ کی دو خامیوں پر اکتفا کریں گے (۱۳)۔

**۲.۱: نیوکلاسیکل نظریہ بینکنگ کی بنیادی خامیاں:**

نیوکلاسیکل مفکرین کا یہ اصول کہ 'بینک کو بچتوں سے زائد قرض فراہم نہیں کرنے چاہئیں' ان مفروضوں پر مبنی ہے کہ (۱) چونکہ بینک کے قرضوں کا منبع لوگوں کی بچتیں ہوتی ہیں لہٰذا بچتوں کے بغیر بینک قرض نہیں دے سکتا، نیز (۲) اس کے قرضے بچتوں کے برابر ہو سکتے ہیں۔ ذیل میں ان دونوں دعووں کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

**بینک کے قرض بچتوں کے برابر ہوسکنے کا دعویٰ:**

اس بینکاری نظام (جسے fractional reserve banking کہتے ہیں) میں بینکوں کے قرض اس کی بچتوں کے برابر ہونا ایک امر محال ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ بینک اپنے قرض لوگوں کی بچتوں سے نہیں دیتا بلکہ وہ 'بلا کسی عوض' (out of nothing) قرض دے کر تخلیقِ زر کا باعث بنتا ہے (اس عمل کی مکمل تفصیل مضمون کے ضمیمے میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے یہاں صرف خلاصہ بیان کیا گیا ہے)۔ محض دو باتوں پر غور کر لینے سے یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے:

اولاً ایک شخص مثلاً زید جب بینک میں اپنا اکاؤنٹ کھلواتا ہے تو وہ اپنی رقم (liquidity) خرچ کرنے سے دستبردار نہیں ہو جاتا بلکہ وہ 'کسی بھی وقت' اپنی 'جمع شدہ کل رقم کے برابر' قوتِ خرید استعمال کر سکتا ہے (چاہے یہ استعمال بذریعہ چیک ہو یا Debit کارڈ)

ثانیاً بینک جب کسی شخص مثلاً ناصر کو نیا قرض جاری کرتا ہے تو وہ زید کے اکاؤنٹ سے کوئی رقم منہا نہیں کرتا بلکہ ناصر کو 'نئی قوت خرید' دیتا ہے۔

فرض کریں زید بینک الف میں سو روپے جمع کراتا ہے اور اب وہ کسی بھی وقت سو روپے تک چیک لکھ

کر اشیاء خرید سکتا ہے (اس مثال میں سمجھانے کے لیے مجوزین کے اس مفروضے کو درست تسلیم کرلیا گیا ہے کہ بچت قرضوں سے پہلے آرہی ہے جبکہ یہ بھی غلط ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے)۔ اب فرض کریں بینک ناصر کو پچاس روپے کی قوت خرید (liquidity) قرض دیتا ہے۔ اگر تو یہ پچاس روپے زید کے اکاؤنٹ سے نکال کر دیے گئے ہوتے تو بینک زید کے اکاؤنٹ کو پچاس سے منہا کر دیتا مگر بینک ایسا کبھی نہیں کرتا بلکہ زید اب بھی سو ہی روپے کی قوتِ خرید کا مالک رہتا ہے اور ناصر کو بھی پچاس روپے مل جاتے ہیں۔ ظاہر ہے جو پچاس روپے ناصر کو دیے گئے ہیں وہ یا تو ناصر کے پاس ہوں گے یا پھر بینک کے، اس رقم کا ایک ساتھ دو لوگوں کی ملکیت میں ہونا محال ہے۔ عموماً بینک قرض اکاؤنٹ کی شکل میں دیتا ہے یعنی ہماری مثال میں وہ ناصر کا پچاس روپے کا اکاؤنٹ کھول کر اسے بذریعہ چیک پچاس روپے تک خریداری کی اجازت دے گا۔ یوں مجموعی اکاؤنٹس بڑھ کر ایک سو پچاس روپے ہو جاتے ہیں (یعنی سو زید کے اور پچاس ناصر کے)۔ دیکھئے یہاں بچت تو سو روپے ہی رہی مگر زید و ناصر دونوں کے ڈپازٹس بڑھ کر ایک سو پچاس روپے ہو گئے۔ لہٰذا جب بینک قرض دیتا ہے تو وہ ایک شخص سے قوتِ خرید لے کر کسی دوسرے شخص کو نہیں دیتا بلکہ نئے سرے سے قوتِ خرید تخلیق کرتا ہے اور یہ قوتِ خرید بینک بلا کسی عوض تخلیق کرتا ہے جس کے بدلے دینے کے لیے اس کے پاس (سوائے ایک ناممکن الوقوع جھوٹے وعدے کے) کچھ نہیں ہوتا (۱۴)۔

## ایک اہم غلط فہمی کا ازالہ:

مجوزین اسلامی بینکاری کو یہ غلط فہمی لاحق ہے کہ چونکہ وہ قرض کے بجائے اثاثوں پر مبنی بینکنگ کرتے ہیں لہٰذا اسلامی بینکاری درج بالا تمام برائیوں سے پاک بینکنگ ہے۔ مجوزین کا یہ دعویٰ محض سطح بینی کا نتیجہ ہے۔ اوپر دی گئی مثال میں فرض کریں زید سو روپے بینک میں جمع کرواتا ہے اور اب ناصر اسلامی بینک کے پاس آکر مشین خریدنے کی خواہش کا اظہار کرتا ہے جس کی قیمت پچاس روپے ہے۔ اسلامی بینک ناصر سے بیع مرابحہ کر کے اسے پچاس روپے کی مشین ساٹھ روپے میں بیچ دیتا ہے۔ فرض کریں یہ مشین صہیب سے خریدی گئی تھی۔ اب صورت حال یہ ہوگی:

- ☆ زید کے پاس بدستور سو روپے کی قوت خرید موجود ہے، یعنی وہ سو روپے تک اشیاء خرید سکتا ہے۔
- ☆ ناصر اسلامی بینک کا مقروض ہو گیا۔
- ☆ صہیب پچاس روپے کی قوتِ خرید کا مالک بن گیا۔

دیکھئے یہاں پھر وہی صورت حال درپیش ہے جو اوپر بیان کی گئی، دونوں میں فرق 'نوعیت مسئلہ اور نتیجے' کا نہیں بلکہ محض کارروائی درج کرنے کے طریقے کا ہے یعنی جو کام عام بینک ایک کارروائی میں

کرتے ہیں اسلامی بینک اسے دو اندراجوں میں مکمل کرتے ہیں۔ عام بینکوں میں ناصر بینک کا مقروض ہونے کے ساتھ پچاس روپے کی (فرضی) قوتِ خرید کا مالک بھی بن جاتا ہے جبکہ اسلامی بینکوں میں یہ قوتِ خرید ناصر کے بجائے صہیب کو ملتی ہے۔ جس طرح عام بینک یہ قوتِ خرید کسی عوض کے بغیر محض کمپیوٹر کی یاداشت (memory) میں ایک نمبر تحریر کر کے تخلیق کرتے ہیں اسی طرح اسلامی بینک بھی یہی کام کرتے ہیں۔ دونوں کا نتیجہ ایک ہی نکلتا ہے یعنی 'بلا کسی عوض قرض پر مبنی زر کی تخلیق' (مزید تفصیل ضمیمے میں)۔ چنانچہ یہ خیال کہ اثاثوں پر مبنی بینکاری سے تخلیقِ زر کی صورت پیدا نہیں ہوتی قلتِ تدبر کا نتیجہ ہے۔ سادہ سی بات ہے کہ عام بینک بھی جو قرض جاری کرتے ہیں قرض خواہ ان سے بھی کسی نہ کسی اثاثے کی خرید وفروخت عمل میں لاتے ہی ہیں، یہاں فرق صرف اتنا ہو رہا ہے کہ قرض خواہ کے بجائے اسلامی بینک خود اس فرضی قوتِ خرید سے خرید وفروخت کا معاملہ کرتا ہے اور بس۔

یہ غلط فہمی کہ اثاثوں پر مبنی بینکاری سے تخلیقِ زر کی صورت پیدا نہیں ہوتی اس خیال سے بھی پیدا کی جاتی ہے کہ چونکہ روایتی بینک بیع کے بجائے اپنے گاہک کو اکاؤنٹ (deposit) کی صورت میں قرض دیتے ہیں، اسی وجہ سے یہ جعلی زر تخلیق کرتے ہیں، اس کے مقابلے میں اسلامی بینک چونکہ اثاثے کی خرید کے لیے پوری قیمت ادا کر دیتے جس کے نتیجے میں قوتِ خرید اسلامی بینک کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے لہٰذا یہ اس برائی سے پاک ہیں۔ درحقیقت یہ دعویٰ بھی اصل معاملے پر غور نہ کرنے کا ہی کا نتیجہ ہے کیونکہ تخلیقِ زر کا تعلق اس بات سے نہیں کہ آیا بینک کرنسی کی صورت میں کوئی ادائیگی کرتا ہے یا نہیں بلکہ اس امر سے ہے کہ ادا کردہ رقم پوری یا اس کا ایک حصہ دوبارہ بینکنگ نظام میں واپس آتا ہے یا نہیں۔ اس اعتبار سے دیکھیے تو معاملہ یوں بنتا ہے کہ اسلامی بینک جو قیمت ادا کرتا ہے وہ دو میں سے کسی ایک حال سے خالی نہیں ہوتی، فرض کریں اسلامی بینک ٹویوٹا کمپنی سے دس لاکھ روپے مالیت کی ایک گاڑی خریدتا ہے:

۱) اس کی قیمت یا تو چیک کی صورت میں ادا کی جاتی ہے یعنی اسلامی بینک ٹویوٹا کمپنی کو اپنا جاری کردہ دس لاکھ روپے مالیت کا چیک دیتا ہے جسے ٹویوٹا کمپنی اپنے بینک میں بھیج کر رقم منتقل کروالیتی ہے۔ اس صورت میں پوری ادا کردہ رقم دوبارہ بینکنگ نظام میں واپس آجاتی ہے اور یوں بینکاری نظام مجموعی طور پر دس لاکھ روپے کے نئے ڈپازٹ تخلیق کر دیتا ہے کیونکہ اس ادائیگی کے بعد بینک اپنے کسی بھی گاہک کی قوتِ خرید کو منہا کیے بغیر کمپنی کے کھاتے میں دس لاکھ روپے جمع کر دیتا ہے۔

۲) زیادہ تر قیمت کی ادائیگی اوپر بیان کردہ یعنی بینک چیک کی صورت ہی میں ادا کی جاتی ہے، مگر اس کا دوسرا امکان یہ ہے کہ اسلامی بینک یہ قیمت کرنسی کی صورت میں ادا کرے، یعنی اسلامی بینک ٹویوٹا

کمپنی سے دس لاکھ روپے مالیت کی گاڑی بعوض کرنسی خرید لیتا ہے۔اس صورت میں کمپنی یا تو پوری کی پوری رقم یا اس کے محض ایک حصے کو اپنے پاس کیش کی صورت میں رکھ کر بقیہ (فرض کریں آٹھ لاکھ روپے) کو اپنے بینک اکاؤنٹ میں جمع کرا دیتی ہے اور یوں پھر پہلی صورت ہی کی طرح نئے ڈپازٹ تخلیق ہو جاتے ہیں۔

یہاں یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ کمپنی پوری کی پوری قیمت کو بصورتِ کیش اپنے پاس رکھ لے۔اس میں شک نہیں کہ کمپنی کے لیے ایسا کرنا ممکن ہے، مگر یہ طرزِ عمل بینک کے کسی ایک گاہک کے لیے تو تصور کیا جا سکتا ہے لیکن اگر تمام لوگ اسی طرح ہر معاہدے کے بعد ادا کردہ کیش اپنے پاس رکھنے لگیں اور ہر بیع بعوض کیش ہی کرنے لگیں تو بینک دیوالیہ ہو جائیں گے۔ایسا اس لیے کہ اگر رقم یوں ہی بینکوں سے نکلتی رہے تو بینک اپنے کھاتے داروں کو رقم کی ادائیگی کہاں سے کرے گا؟ لہٰذا یہ سمجھنا کہ اسلامی بینکوں کا اثاثوں پر مبنی بینکنگ کرنا انہیں روایتی بینکوں سے ممیز کر دیتا ہے ایک غلط فہمی کے سوا اور کچھ نہیں کیونکہ تخلیقِ زر کے عمل کا تعلق بذریعہ قرض یا بیع بینکاری کرنے سے نہیں بلکہ fractional reserve banking (اصل زر کے محض ایک مخصوص حصے کو بطور کرنسی اپنے پاس رکھنے) کے اصول سے ہے۔

**<u>بینک ڈپازٹ کی قرض پر اولیت کا دعویٰ:</u>**

اب تک کی بحث سے یہ واضح ہو جانا چاہئے کہ چاہے مرکزی بینک ہو یا کمرشل بینک، دونوں جس زر کو تخلیق کرتے ہیں وہ 'قرض' کی رسید (promise of payment) سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا (اور وہ بھی ایسا قرض جس کا عوض ادا کرنا ناممکن الوقوع ہوتا ہے جیسا کہ ضمیمے سے واضح ہے)۔یہی وجہ ہے کہ موجودہ مالیاتی و زری نظام کو Debt or Credit Money System (قرض پر مبنی نظام زر) کہتے ہیں۔اس حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے یہ سمجھنا بالکل آسان ہو جاتا ہے کہ بینک 'بچتیں قرض کا باعث بنتی ہیں' کے بجائے 'قرضے ڈپازٹس کو جنم دیتے ہیں' (loans create deposits model) کے اصول پر کام کرتا ہے (اور کر سکتا ہے)۔ہم دیکھیں گے کہ ایک بینک اکاؤنٹ قائم ہونے سے 'قبل' ایک قرض تخلیق ہونا ضروری امر ہے۔سادہ تفہیم کے لیے <u>(۱۵)</u> بات یہاں سے شروع کرتے ہیں کہ فرض کریں ایک شخص (زید) کسی خدمت کے عوض حکومت سے نوٹ (legal tender) وصول کرتا ہے۔اس موقع پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر یہ شخص اس رقم (یا اس کے ایک حصے) کو کسی کمرشل بینک میں جمع کراتا ہے تو یہ اکاؤنٹ بنا کسی ماقبل قرض قائم ہو جائے گا، لہٰذا ثابت ہوا کہ ڈپازٹ قرض سے ماقبل ہوتا ہے۔یہ خیال درست نہیں کیونکہ سوال یہ ہے کہ حکومت نے زید کو یہ رقم کس مد سے ادا کی؟ اس کا جواب دو میں سے کسی ایک صورت سے ہو سکتا ہے:

۱۔ اگر یہ قوتِ خرید ٹیکسوں کی آمدنی سے ادا کی گئی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حکومت نے عوام کی قوتِ خرید عوام کو واپس لوٹا دی (کیونکہ ٹیکس کی آمدن عوام سے ہی وصول کی گئی تھی)۔ اس صورت میں زر کی مقدار پر حکومت کے ہونے یا نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور کسی قسم کی کوئی قوت خرید وجود میں نہیں آئے گی۔ دوسرے لفظوں میں اس صورت حال میں گویا ہم ایک غیر سرمایہ دارانہ مالیاتی نظام میں ہوں گے جہاں نہ تو تخلیق زر کا عمل ہوگا اور نہ ہی زر اعتباری کا کوئی وجود، لہٰذا کمرشل بینک بھی کوئی ڈپازٹ لینے کے لائق نہ ہوں گے (اس لیے کہ ڈپازٹ قائم کر کے وہ زر اعتباری یعنی 'بینک ڈپازٹس' ہی تو تخلیق کرتے ہیں)۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ حکومت نے یہ رقم نئے نوٹ وغیرہ چھاپ کر ادا کی۔ مگر اوپر ہم دیکھ آئے ہیں کہ نوٹ چھاپنے کا مطلب حکومت کا خود کو قرض دینا ہوتا ہے کیونکہ نوٹ سرکاری قرضہ ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں ڈپازٹ سے پہلے قرض پایا گیا۔ الغرض بینک ڈپازٹ قائم ہونے کے لیے پہلے قرض کا پایا جانا ضروری ہے۔

<u>**ایک دفاع کا ازالہ:**</u>

مشہور نیوکلاسیکل (زیادہ صحیح الفاظ میں کینیزین) معیشت دان Tobin نے روایتی اصول 'بچتیں قرض کا باعث بنتی ہیں' کا ایک دفاع پیش کرنے کی کوشش کی۔ Tobin اس بات پر زور دیتا ہے کہ بینک ڈپازٹ وجود میں آنے کے لیے لازمی شرط یہ ہے کہ معاشرے میں ایک ایسا ایجنٹ (صارف، فرم وغیرہ) موجود ہو جو اس اکاؤنٹ کا مالک بننا چاہتا ہو بصورت دیگر بینک ڈپازٹ کبھی قائم نہیں ہوسکتا۔ اس سادہ بحث سے Tobin یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ بینک ڈپازٹ کے وجود کا انحصار بینک کے قرض دینے یا نہ دینے پر نہیں بلکہ فرد کے اس فیصلے پر ہے کہ وہ اپنی دولت کا ایک حصہ بینک اکاؤنٹ کی صورت میں رکھنا چاہتا ہے یا نہیں۔ اگر تمام افراد اپنی دولت بینک ڈپازٹ کے بجائے کسی دوسری صورت (مثلاً سونا، اشیاء یا سیکیورٹیز وغیرہ) میں رکھنے کا فیصلہ کرلیں تو بینک ڈپازٹ کا وجود ختم ہوجائے گا۔ لہٰذا Tobin کے خیال میں بینک ڈپازٹ کی مقدار کا تعین بینکوں کے جاری کردہ قرضوں کی مقدار سے نہیں بلکہ بینک ڈپازٹ کی طرف لوگوں کی ترجیحات سے ہوتا ہے۔ بظاہر Tobin کی یہ دلیل خاصی وزنی معلوم ہوتی ہے البتہ ذرا غور کرنے سے اس کی غلطی واضح ہوجاتی ہے۔ پہلی بات یہ کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ لوگ اپنی دولت کو مختلف شکلوں میں محفوظ رکھنے کی ترجیحات خود طے کرتے ہیں مگر فرد کی اس فیصلہ کرنے کی صلاحیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ اپنے فیصلے اور ترجیحات سے بینک کے 'مجموعی ڈپازٹس' کی مقدار زیادہ یا کم کرسکتا ہے۔ مثلاً فرض کریں زید اپنی دولت کی حفاظت سے متعلق اپنی ترجیحات کو تبدیل کرنا

چاہتا ہے (دھیان رہے کہ اس مثال کا تعلق ایسے مالیاتی نظام سے متعلق ہے جہاں صرف 'بینک زر' بطور زر استعمال کیے جاتے ہیں)۔ اگر زید اپنے بینک ڈپازٹ کو بڑھانا چاہتا ہے تو ایسا کرنے کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنی دولت کے کسی دوسرے اثاثے (مثلاً اشیاء، سونے یا سیکیورٹیز وغیرہ) کو بیچے۔ اسی طرح اگر وہ اپنے بینک ڈپازٹ کو کم کرنا چاہتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ بینک ڈپازٹ سے کچھ رقم نکال کر کوئی دوسرا اثاثہ خرید لے۔ زید کے ان دونوں فیصلوں کے روبہ عمل ہونے کے لیے معاشرے میں کسی ایسے دوسرے فرد (مثلاً ناصر) کا ہونا ضروری ہے جو زید کے فیصلے کا بالکل الٹ کرنے کے لیے تیار ہو۔ اس پوری صورت حال کا نتیجہ یہ نکلا کہ مجموعی بینک ڈپازٹس کی مقدار جوں کی توں بدستور برقرار رہی جس سے ثابت ہوا کہ بینک کے مجموعی ڈپازٹس کا افراد کی ترجیحات سے کوئی تعلق نہیں۔

یہ سوال کہ اگر بینک ڈپازٹس کی مقدار میں اضافے یا کمی کا انحصار افراد کی ترجیحات پر نہیں ہوتا تو پھر کس چیز پر ہوتا ہے، تو اس کا جواب ہے بینکوں کا قرض زیادہ یا کم ہو جانا۔ ڈپازٹس کی مقدار میں اضافہ تب ہوتا ہے جب بینک قرضوں کی مقدار میں اضافہ کرتا ہے اور کمی اس وقت ہوتی ہے جب فرد ڈپازٹ کی شکل میں بینک کا قرض واپس کرتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ یہاں دلیل کا رخ یہ نہیں کہ بینک کا ہر قرض لازماً ڈپازٹ کی شکل اختیار کرتا ہے بلکہ یہ ہے کہ بینک ڈپازٹ قائم ہونے سے قبل ایک قرض کا پایا جانا ضروری ہے اور Tobin کی وضاحت اس پہلو کو رد کرنے میں کوئی مدد فراہم نہیں کرتی۔

اس سادہ مثال کے بعد اب ایسے مالیاتی نظام کی مثال لیجئے جہاں بینک ڈپازٹس کے علاوہ زر قانونی بھی بطور کرنسی استعمال ہوتا ہو یعنی جہاں دو چیزیں بطور آلہ مبادلہ (means of payment) چلتی ہوں ایک بینک ڈپازٹس دوسری زر قانونی (جیسا کہ دورِ حاضر کا حال ہے)۔ فرض کریں زید اپنے بینک ڈپازٹ کی مقدار کم کر کے زر قانونی کی زیادہ مقدار حاصل کرنا چاہتا ہے۔ یہ بات معلوم ہے کہ اگر ڈپازٹس کے بجائے کرنسی کی ترجیح میں اضافہ ہو جائے تو بینکوں کی قرض دینے کی صلاحیت کم ہو جاتی ہے (دیکھئے ضمیمہ)۔ لہٰذا اس صورت میں بینک اپنے قرض اور نتیجتاً ڈپازٹس کم کرنے پر مجبور ہو جائیں گے۔ مگر قرضوں میں کمی کا یہ عمل ڈپازٹس میں کمی کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ بینک قانوناً اس پر مجبور ہوتے ہیں کہ انہیں Reserves کی ایک کم از کم مقدار اپنے پاس محفوظ رکھنا ہوتی ہے۔

قرضوں کے پسِ پشت ڈپازٹس کا وجود ثابت کرنے کا آخری امکان یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ بحیثیت مجموعی لوگوں کی اپنی بچت ڈپازٹس کی صورت میں جمع کرنے کی ترجیح میں اضافہ ہو جائے (یعنی مثلاً پہلے اگر وہ دس فیصد بچت ڈپازٹس میں رکھتے تھے تو اب بیس فیصد رکھنے لگے)۔ ایسی صورت حال میں عموماً بینکوں کے جاری کردہ قرض زیادہ ہو جاتے ہیں جس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ بینک قرض اپنے ڈپازٹس سے

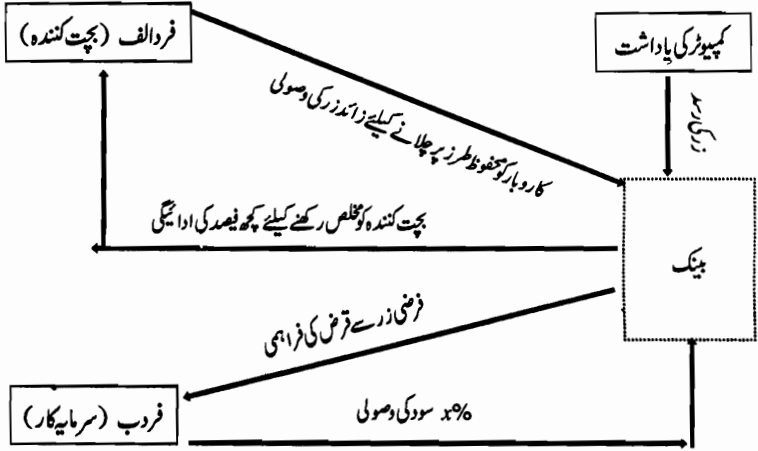
جاری کرتا ہے۔ البتہ یہ امکان بھی درست نہیں کیونکہ مفروضہ صورت حال کا مطلب یہ ہوا کہ بچتوں کا زیادہ حصہ اب ڈپازٹس کی طرف جانے لگا جبکہ تمسکات (۱۶)(securities) وغیرہ کی مد میں محفوظ کیا جانے والا حصہ کم ہو گیا۔ ایسی صورت حال میں کمپنیاں بینکوں سے زیادہ قرض لینے پر مجبور ہوں گی اور یوں وہ زیادہ مقدار میں بینکوں کی مقروض ہو جائیں گی۔ گو یہاں بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بینک کے قرضوں کی مقدار میں اضافہ بینک ڈپازٹس کی طلب بڑھ جانے کی وجہ سے ہوا مگر قرضوں میں یہ اضافہ کمپنیوں کی قرض کی طلب بڑھ جانے کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ بچت کی رسد بڑھ جانے سے۔

'بچت قرضوں کا باعث بنتی ہے' کا اصول اپنا لینے کی وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ معیشت دان 'ایک بینک' کے اس عمل کو سامنے رکھ کر نتائج اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہر بینک زیادہ سے زیادہ reserves اور ڈپازٹس حاصل کرنے کے لیے دوسرے بینکوں سے مسابقت کرتا ہے جس سے یہ محسوس ہوتا ہے گویا قرضے ڈپازٹس سے دیے جاتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کسی بینک کے reserves بڑھ جانے سے اس کی قرض دینے کی صلاحیت میں اضافہ ہو جاتا ہے مگر:

**(الف):** یہ اصول کسی 'ایک بینک' کے لیے تو درست ہے البتہ 'بینکنگ بحیثیت مجموعی' کے لیے قابل عمل نہیں کیونکہ بینکوں کے مجموعی ڈپازٹس میں اضافہ صرف اس وقت ممکن ہے جب مرکزی بینک نیا قرض جاری کرے، علی الرغم اس سے کہ یہ قرض ایک بینک کو دیا جائے یا حکومت کو

**(ب):** اس کی وجہ ڈپازٹس کے پس پشت مخصوص مقدار میں reserves رکھنے کی قانونی پابندی سے ہے، اگر اس پابندی کو ختم کر دیا جائے تو بینکوں کی قرض دینے کی صلاحیت لامحدود ہو جائے گی۔

پس ایسا مالیاتی نظام جہاں (۱) زر قانونی بطور کرنسی استعمال ہو اور (۲) بینکنگ نافذ العمل ہو وہاں ہر ڈپازٹ سے 'قبل' ایک قرض کا پایا جانا منطقی لازمہ ہے۔ پس ہم نظام بینکاری کے اصل تصور کو درج ذیل شکل سے سمجھ سکتے ہیں۔ اس تصویر میں یہ بات دکھائی گئی ہے کہ بینک قرض کی صورت میں قوت خرید کی منتقلی لوگوں کی بچتوں سے نکال کر نہیں دیتا بلکہ محض کمپیوٹر میں چند اعداد و شمار لکھ کر تخلیق کر لیتا ہے۔ اس قرض پر بینک سود کماتا ہے۔ دوسری طرف بینک کھاتے داروں سے ڈپازٹس وصول کرتا ہے تاکہ بینک کو اپنی فرضی رسیدوں کی پشت پناہی کے لیے کچھ رقم ملتی رہے اور اس کا کاروبار محفوظ طریقے سے چلتا رہے۔ بینک اپنے کھاتے داروں کو رقم کی ادائیگی اس لیے کرتا ہے کہ وہ بینک کے ساتھ مخلص رہیں اور بینک ڈپازٹس کھلواتے رہیں۔

## شکل نمبر۳: بینکاری کا اصل تصور

### ۲۔۲: بینکاری تاریخی پس منظر میں:

اس مقام پر موجودہ بینکنگ کو اس کے تاریخی پس منظر میں سمجھنا نہایت ضروری ہے کیونکہ موجودہ بینکاری (بشمول اسلامی بینکاری) نظام اسی دھوکے اور جھوٹ پر مبنی ہے جو سولھویں اور سترھویں صدی کے صراف یورپ کے عیسائیوں اور دیگر اہل مذاہب کو دیا کرتے تھے۔ بینکنگ کے ارتقاء کو ہم چند ادوار (stages) میں تقسیم کر کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں (یہ تقسیم واقعاتی ترتیب کے اعتبار سے نہیں بلکہ محض تفہیم کے نقطہ نظر اختیار کی گئی ہے، تاریخی طور پر یہ سارے ادوار اس ترتیب سے گزرے یا نہیں ایک الگ موضوع ہے)۔

#### پہلا دور:

یورپ میں بینکنگ کا پہلا دور یہ تھا کہ لوگ اپنا سونا و چاندی (زر اصلی) بطور امانت صرافوں کے پاس رکھوا دیتے۔ یہ امانتیں عموماً حفاظتی و سفری ضرورتوں کی بنا پر جمع کرائی جاتی تھیں۔ صراف ان امانتوں کے بدلے صاحبِ امانت کے نام رسید لکھ دیتے جو اس بات کی ضمانت ہوتی تھی کہ رسید پر درج نامی شخص فلاں مقدار سونے کا مالک ہے جسے وہ جب چاہے صراف سے واپس لے سکتا ہے۔ ابتداءً یہ

رسیدیں بذاتِ خود زر یا مال تصور نہیں کی جاتی تھیں بلکہ محض 'قرض کی رسید' (debt receipts or promise of payment) سمجھی جاتی تھیں۔

**دوسرا دور:**

رفتہ رفتہ یورپ میں ان رسیدوں پر اعتماد بڑھنے کے ساتھ لوگوں نے ہر دفعہ سونا نکال کر اشیاء خریدنے کے بجائے براہِ راست ان رسیدوں کو اشیاء کے تبادلے کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ دھیان رہے کہ اب بھی یہ رسیدیں محض 'قرض کی رسیدیں' ہی سمجھی جاتی تھیں مگر اب انہیں بطور 'سونے کے متبادل' آلہ مبادلہ استعمال کرنا شروع کر دیا گیا (یہیں سے ساری خرابی شروع ہوتی ہے جیسا کہ آگے واضح کیا جائے گا)۔

**تیسرا دور:**

جب یورپی صرافوں نے دیکھا کہ لوگ عموماً رسیدوں ہی سے معاملات کر لیتے ہیں اور سونا نکلوانے کم ہی آتے ہیں تو انہوں نے جمع شدہ سونے کو سود پر ادھار دے کر پیسہ بنانا شروع کر دیا۔ البتہ انہیں اپنی جاری کردہ رسیدوں کا کچھ فیصد سونا بہر حال اپنے پاس رکھنا پڑتا تھا تاکہ اگر کوئی صاحب سونا لینے آئیں تو ان کی یہ طلب فوراً پوری کی جا سکے۔ اس مقام پر آ کر ایک اہم فرق رونما ہو جاتا ہے اور وہ یہ کہ 'سونے کے بدلے جاری کردہ قرض کی رسیدیں' اور 'بعینہٖ وہی سونا' 'ایک ساتھ' بطور آلہ مبادلہ استعمال ہونے لگے اور یوں یورپی صراف خفیہ طور پر زر کی رسد بڑھانے کا باعث بننے لگے۔ مثلاً فرض کریں تمام لوگوں نے مجموعی طور پر 100 گرام سونا صرافوں کے پاس جمع کرایا جس کے بدلے 100 رسیدیں (فی رسید ایک گرام سونا کے حساب سے) جاری کر دی گئیں۔ اگر پچاس گرام سونا قرض دے دیا گیا تو ایک طرف قرض خواہ سو رسیدیں (یعنی سو گرام سونا) بطور آلہ مبادلہ استعمال کر رہے ہیں جبکہ دوسری طرف صرافوں کے مقروض پچاس گرام سونا بھی استعمال کر رہے ہیں۔ یوں زر کی کل رسد بڑھ کر 150 گرام سونے کے برابر ہو گئی۔ اس مقام پر پہنچتے ہی گویا بینک پیدا ہو گئے (کہ بینک کا اصل کام زری ثالثی نہیں بلکہ بلا کسی عوض تخلیق زر ہے جیسا کہ واضح کیا گیا)۔ دوسرے لفظوں میں 'قرض کی رسید' (Promise of payment) اب دو افراد کا باہمی معاملہ (private contract) نہیں رہا بلکہ اسے بطور زر عام خریدا اور بیچا جانے لگا۔

**چوتھا دور:**

یہ روش آگے بڑھتی گئی اور لوگ زیادہ بڑی مقدار میں سونا یورپی صرافوں کے پاس جمع کرانے لگے۔ جب ان صرافوں نے غور کیا کہ چونکہ لوگ ہماری کل جاری کردہ رسیدوں کی ایک خاص مقدار (فرض

کریں 20 فیصد) سے زیادہ سونا کبھی نکلواتے ہی نہیں نیز لوگ ہماری جاری کردہ رسید کی صورت میں بھی قرض وصول اور ادا کرنا قبول کر لیتے ہیں ( کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ دوسرے لوگ ان رسیدوں کے بدلے اشیاء کی خرید وفروخت کے لیے تیار ہیں ) تو انہیں یہ ترکیب سوجھی کہ سونے کے بجائے رسیدوں کی صورت میں قرض دینا شروع کیا جائے اور چونکہ لوگ جاری کردہ رسیدوں کی محض مخصوص مقدار کے برابر سونا نکلواتے ہیں تو جمع شدہ سونے سے زیادہ رسیدیں جاری کر دینے میں کچھ حرج نہیں، لہٰذا انہوں نے ایسا کرنا شروع کر دیا۔ فرض کریں اگر سب لوگوں نے مل کر 100 گرام سونا جمع کروایا اور لوگ جاری کردہ رسیدوں کے بیس فیصد سے زیادہ سونا کبھی نہیں نکلواتے تو اس صورت میں صراف 100 گرام سونے کے بدلے 500 گرام' تک' رسیدیں جاری کر سکتے ( 500 رسیدوں کا بیس فیصد یعنی 100 گرام سونا وہ اپنے پاس رکھتے، گویا 100 گرام سونا 500 رسیدوں کی پشت پناہی کرنے کے لیے کافی ہو سکتا تھا، مزید تفصیل ضمیمے میں دیکھئے )۔ دھیان رہے کہ ان پانچ سو رسیدوں میں سے صرف سو رسیدوں کے برابر سونا اکانومی میں موجود ہوتا جبکہ بقیہ چار سو قرض کی رسیدیں محض فرضی وجعلی طور پر وجود میں لائی جاتیں جن کے عوض ادا کرنے کے لیے صرافوں کے پاس کوئی اثاثہ موجود نہ ہوتا۔ اب نوعیت معاملہ میں یہ واضح تبدیلی آ گئی کہ قرض کی جن رسیدوں (promise of payments) کو 'ذریعۂ ادائیگی' (means of payment) کے طور پر استعمال کیا جانے لگا تھا ابتداءً جب تک ان کے پیچھے مساوی مقدار میں سونا موجود تھا اس وقت تک یہ کسی 'حقیقی دعوے و وعدے' (factual claim and true promise of payment) کی رسیدیں تھیں مگر اب یہ محض 'فرضی دعوی و وعدہ' (fictious claim and false promise of payment) بن کر رہ گئیں، ایک ایسا وعدہ جسے پورا کرنا عملاً ناممکن الوقوع تھا۔ ظاہر ہے 100 گرام سونا 500 رسیدوں کے بدلے کبھی ادا نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی صرافوں کے کاروبار کا انحصار اس بات پر تھا کہ لوگ کبھی ان کی تمام رسیدوں کے برابر سونے کی طلب نہ کریں، جس دن ایسا ہوا صرافوں کے دھوکے کی پول کھل جائے گی۔

اس مقام پر ذہنوں میں یہ سوال آ سکتا ہے کہ بینک رسیدیں لکھ کر اور پھر انہیں قرض پر دے کر سود کمانے کے لمبے چکر میں کیوں پڑتے تھے، اس کے بجائے وہ ان رسیدوں کو براہِ راست اشیاء وخدمات کی خریداری کے لیے بذاتِ خود کیوں استعمال نہ کرتے؟ درحقیقت یہ حکمتِ عملی بار آور ثابت نہ ہو سکتی تھی کیونکہ خریدی گئی اشیاء کا مالک ان رسیدوں کے عوض بینک سے سونے کی طلب کرے گا اور بینکوں کے پاس یہ سونا ہوتا ہی کب تھا۔ چونکہ اس طرح سے خرچ کی گئی رسیدیں گھوم کر پھر انہی بینکوں کے سامنے سونے کی طلب کے ساتھ آنا تھیں لہٰذا بینکوں کے لیے اپنی ہی تخلیق کردہ رسیدیں خود استعمال کرنا

اپنے ہی پیر پر کلہاڑی مارنے کے مترادف تھا۔ پس بینکوں کے لیے ضروری تھا کہ وہ ان رسیدوں (جو اس وقت زر کی حیثیت اختیار کر چکی تھیں) کو سود کے بدلے قرض پر دے کیونکہ اس کا فائدہ یہ تھا کہ جب بینکوں کا قرض بذاتِ خود ان رسیدوں کی ہی شکل میں ادا کیا جاتا تھا تو رسیدوں کی صورت میں تخلیق کیا گیا زر خود بخود ختم ہو جاتا اور اس کا کوئی ثبوت باقی نہ رہتا جبکہ بینک اپنا 'نفع' کھرا کر لیتا۔ اسی طرح بینکوں کے لیے یہ بھی ممکن نہ تھا کہ وہ شرکت وغیرہ کی بنیاد پر قرض دے کر کاروبار کرتے کیونکہ ان کا کاروبار پہلے ہی ایک بڑے خطرے (risk) سے دوچار تھا کہ وہ اصل زر (سونے) کی واپسی کے وعدہ پر اصل سے بہت زیادہ فرضی زر تخلیق کیے بیٹھے تھے اور یہ وعدہ نبھانا ان کے لیے ممکن نہ تھا۔ شرکت پر کاروبار کرنے کا مطلب اپنے اس کاروبار کو دہرے خطرے سے دوچار کرنے کے مترادف ہوتا کہ اگر ان قرضوں پر نقصان ہوا تو بینک اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا اور جو سونے کی شکل میں قابل ادا ہوگا۔ اس لیے بینک سودی قرضے دیتے جن سے ایک طرف ان کا نفع یقینی ہو جاتا اور دوسری طرف اصل بھی محفوظ رہتا۔ اس اصل کو مزید محفوظ بنانے کے لیے بینک قرض کے برابر شے بطورِ رہن رکھوانے کی شرط بھی رکھتے۔ اس طرح یہ ایک محفوظ و مامون کاروبار کی صورت اختیار کرتا چلا گیا(۱۷)۔

یورپ کے اندر اس سارے عمل کے نتیجے میں بینکاری ایک انتہائی 'نفع بخش' (بصورت سود) کاروبار بن گیا کیونکہ معاملہ گویا یہ تھا کہ صرافوں کے ہاتھ زر تخلیق کر کے پیسہ کمانے کا دھندہ آ گیا تھا۔ حالات کا اندازہ لگا کر دیگر چالاک لوگوں نے بھی اس صورت حال سے فائدہ اٹھانے کے لیے یہ کاروبار شروع کر دیا۔ اب یورپی صراف قرض کی رسیدیں 'قرض خواہ کے نام' (bearers name) کے بغیر 'اپنے نام سے جاری کرتے' تاکہ ان کی قبولیت مزید بڑھ جائے (جیسے آج کل حکومت وقت کا نوٹ ہوتا ہے جس پر وصول کنندہ کا نام تحریر نہیں ہوتا)۔ اس کاروبار کے پھیلاؤ اور رسیدوں کے عام استعمال میں آنے سے اکانومی میں قرض پر مبنی زر (debt money) بڑھنے لگا اور آہستہ آہستہ معاشرے صرافوں (قدیم بینکوں) کے مقروض ہونے لگے (کیونکہ بینک کی جاری کردہ رسید لازماً کسی نہ کسی پر قرض ہی ہوتی ہے)۔ جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا کہ بینکوں کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ اپنی جاری کردہ رسیدوں کا کچھ فیصد سونے کی صورت میں سنبھال رکھیں تاکہ لوگوں کی سونے (آج کل کے محاورے میں Cash) کی روزمرہ ضروریات پوری کی جاسکیں۔ جب لوگ زیادہ مقدار میں بینک سے سونا نکلواتے تو بینک مصیبت میں پھنس جاتے اور بینک اس طلب کو دوسرے بینکوں سے سونا قرض پر اٹھا کر پورا کرتے۔ یورپ و امریکہ میں اٹھارویں اور انیسویں صدی میں ایسے کئی واقعات ملتے ہیں جنھیں "Note Wars" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، یعنی ایک بینک اپنے مدمقابل بینک کی زیادہ سے زیادہ رسیدیں

اکٹھی کر کے اس کے سامنے ایک ہی دن میں ادائیگی کے لیے پیش کرنے کی کوشش کرتا تا کہ دوسرا بینک دیوالیہ ہو جائے اور اس کے لیے میدان صاف ہو جائے۔

مزے کی بات یہ ہے کہ یہی وہ دور ہے جب یورپ میں سود کے جواز کی فکری و علمی بنیادیں نیز اس کے 'مذہبی متبادل' فراہم کرنے کی روش عام ہوئی، گویا سود کے جواز و متبادل کا مسئلہ کسی علمی و فطری ارتقاء کی وجہ سے نہیں بلکہ بینکنگ کا ادارہ عام ہو جانے کے بعد پیدا ہوا۔ اس سلسلے میں یہ نکتہ قابل غور ہے کہ آج اسلامی معاشیات و بینکاری کے نام پر جس طرح سرمایہ دارانہ اداروں کی تھوک کے حساب سے اسلام کاری کی مہم جاری ہے بعینہٖ یہی عمل عیسائی یورپ میں 'اصلاح مذہب' کا نعرہ لگانے والے حضرات کر گزرے ہیں۔ مزے کی بات یہ ہے کہ دونوں گروہوں کے طریقہ واردات اور دلائل میں بھی حیرت انگیز طور پر یکسانیت پائی جاتی ہے (۱۸)۔

**پانچواں دور:**

یہ دور نجی سطح پر جاری بینکنگ کے حکومتی تحویل و نگرانی میں آ کر مرکزی بینک میں تبدیل ہو جانے سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ سوال کہ یہ عمل کس طرح رونما ہوا مختلف معیشت دان اس کے مختلف جواب دیتے ہیں۔ نیوکلاسیکل طرز کے معیشت دان جو ہر سرمایہ دارانہ اداراتی تنظیم کو فطری ارتقاء کا نتیجہ قرار دیتے ہیں ان کے خیال میں بینکاری کا یہ ارتقاء بھی ایک رضا کارانہ فطری عمل کا نتیجہ تھا۔ یعنی نظام بینکاری بحیثیت مجموعی جس خطرے سے دوچار تھا اسے اس سے محفوظ رکھنے کے لیے چند اصول و اصلاحات (rules and regulations) کا فریم ورک وضع کر کے نافذ کرنا ضروری تھا اور ظاہر ہے یہ کام ریاستی جبر کے تحت ہی ممکن تھا۔ ان کے نزدیک مرکزی بینکنگ اسی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے سامنے آئی، یعنی جس طرح دیگر سرمایہ دارانہ حکومتی ادارے مارکیٹ کو کنٹرول کرنے کے لیے حکمتِ عملی وضع کرتے ہیں اسی طرح مرکزی بینک کا کام نجی بینکوں کی کارگزاری (operations) کو کنٹرول کرنے کے لیے زری پالیسی (monetary policy) بنانا ہوتا ہے۔ مگر تاریخی شواہد اس 'ارتقائی تعبیر' کا ساتھ نہیں دیتے۔ دیگر معیشت دانوں کے مطابق (۱۹) یورپ میں مرکزی بینک کی صورت اس وقت پیدا ہوئی جب قوم پرستانہ سرمایہ دارانہ ریاستوں کے بادشاہوں کو اپنی طویل جنگی مہمات کے اخراجات پورا کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ ان بھاری اخراجات کو پورا کرنے کا ایک طریقہ یہ ہو سکتا تھا کہ عوام الناس پر بھاری ٹیکس عائد کر دیے جائیں، مگر جنگی حالات کی ماری ہوئی عوام ان ٹیکسوں کا بوجھ اٹھانے سے قاصر تھی۔ ان حالات میں بادشاہوں کو یہ ترکیب سوجھی کہ بڑے بڑے بینکوں کو نجی تحویل میں لے کر انہیں مرکزی بینک کا درجہ دے دیا جائے اور بینکوں کی رسیدوں کو سرکاری نوٹوں میں تبدیل کر کے نوٹ چھاپ چھاپ

کر اپنے اخراجات پورے کرنا شروع کر دیے جائیں۔ گویا اس موقع پر جھوٹ اور فریب پر مبنی نظام بینکاری کو قانونی سند عطا کر دی گئی اور پہلے جو بدمعاشی وظلم نجی سطح پر عام بینکار کیا کرتے تھے اب اسے ریاستی پشت پناہی فراہم کر دی گئی۔ ابتداءً ان نوٹوں کی پشت پر سونے کی ایک مخصوص مقدار رکھنا ضروری سمجھی جاتی تھی مگر گردش زمانہ اور حالات کی تبدیلی کے تحت اس خانہ پری سے جان چھڑا لی گئی اور اب جس چیز کو 'سرکاری نوٹ' کہا جاتا ہے وہ محض 'زر قانونی' (legal tender) کی حیثیت رکھتا ہے جس کے پس پشت کسی قسم کا کوئی اثاثہ موجود نہیں ہوتا بلکہ یہ محض ایک 'قرض کی رسید' ہے جو مرکزی بینک حکومت کو اپنے اخراجات وغیرہ پورا کرنے کے لیے جاری کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جدید ماہرین معاشیات موجودہ مالیاتی نظام پر مبنی اکانومی کو Barter نہیں مانتے بلکہ وہ اس کا تجزیہ Credit economy کے تحت کرتے ہیں۔ Barter اکانومی وہ ہوتی ہے جہاں اشیاء کی لین دین مساوی قدر کی اشیاء سے ہوتی ہو اور اس کے لیے ضروری ہے کہ جس شے کو بطور آلہ مبادلہ یا زر استعمال کیا جائے وہ 'حقیقی قدر' (نہ کہ قانونی قدر یا Token value) کی متحمل ہو جیسے کہ سونا یا چاندی وغیرہ (۲۰)۔

نظام بینکاری کے ارتقاء سے متعلق یہ تفصیلات جاننے کے بعد اس حوالے سے مولانا تقی عثمانی صاحب کا یہ اقتباس ملاحظہ فرمائیے:

> 'لوگ اپنا سونا بطور امانت صرافوں کے پاس رکھ دیتے تھے اور سنار رسید لکھ دیتے تھے، پھر رفتہ رفتہ ان رسیدوں سے ہی معاملات شروع ہو گئے۔ لوگ اپنا سونا واپس لینے کم آتے تھے تو یہ صورتحال دیکھ کر صرافوں نے سونا قرض دینا شروع کر دیا۔ پھر جب یہ دیکھا کہ لوگ عموماً رسیدوں سے ہی معاملات کرتے ہیں تو صرافوں نے بھی قرض خواہوں کو سونے کے بجائے رسیدیں دینا شروع کر دیں۔ اس طرح بینک کی صورت پیدا ہوئی' (ص: ۱۱۵)

ہو سکتا ہے مولانا نے یہ مختصر انداز بیان محض 'سمندر کو کوزے میں بند کرنے' کی خاطر اپنایا ہو مگر اس تحریر کو پڑھنے سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ مولانا بینکاری نظام کو کسی قسم کے جھوٹ، فریب اور دھوکہ دھی پر مبنی نہیں سمجھتے اور یہی وجہ ہے کہ وہ اس 'جھوٹ اور فریب' کا 'اسلامی متبادل' ممکن سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ اُوپر (اور ضمیمے میں) واضح کیا گیا کہ موجودہ نظام بینکاری درحقیقت اسی جھوٹ اور فریب پر مبنی ہے جو پچھلے دور کے صراف عوام الناس کو دیا کرتے تھے، فرق صرف یہ ہے کہ پہلے اسے دھوکہ سمجھا جاتا تھا اور اب قانون کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ مگر یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ کسی باطل عمل کو قانونی سند عطا کر دینے سے وہ 'حق' نہیں بن جاتا۔ اگر آج تمام لوگ اپنے ڈپازٹس میں جمع شدہ رقوم کی وصولی کے لیے بینکوں کا دروازہ کھٹکھٹانے لگیں تو بینکوں کا جھوٹ اور فریب روز روشن کی طرح عیاں ہو جائے گا۔

**خلاصہ مباحث:**

آگے بڑھنے سے قبل ہم اب تک کے مباحث کا خلاصہ بیان کیے دیتے ہیں:

۱۔ بینک کو 'زری ثالث' سمجھنا غلط فہمی اور دھوکے کے سوا اور کچھ نہیں۔

۲۔ حقیقتاً اور اصلاً بینک زر کی لین دین نہیں بلکہ اس کی تخلیق کا کام سرانجام دیتا ہے۔

۳۔ بینک جو قوت خرید و زر تخلیق کرتا ہے وہ 'قرض' کی صورت میں ہوتا ہے اسی لیے مروجہ زر کو debt money (قرض پر مبنی زر) کہتے ہیں۔

۴۔ بینک کے قرض بچتوں کے برابر ہونا ناممکن الوقوع شے ہے۔

۵۔ بینک قرضے ڈپازٹس سے نہیں دیتا بلکہ اس کے برعکس اس کے ڈپازٹس قرضوں سے وجود میں آتے ہیں۔

۶۔ بینکنگ کا اصل دھندہ بلا کسی عوض قرض پر سود (اور اسلامی بینکوں کا 'سود نما' نفع) کمانا ہے۔

۷۔ بینکنگ اصلاً جھوٹ، فریب اور چال بازی پر مبنی ہے۔

۸۔ مرکزی بینکنگ کا مقصد جھوٹ و فریب پر مبنی زری نظام کو محفوظ طریقے سے چلانے کے لیے حکمت عملی تیار کرنا ہوتا ہے۔

۹۔ مرکزی بینک جو نوٹ جاری کرتا ہے وہ محض قرض کی رسید (promise of payment) ہے۔

۱۰۔ قرض کی یہ رسید ان معنوں میں جعلی ہے کہ اسے جاری کرنے سے قبل اس کی پشت پر ادائیگی کے لیے کوئی اثاثہ موجود نہیں ہوتا ہے۔

## ۳) اسلامیت بینکنگ کے امکانات کا جائزہ:

بینکنگ کے درست تصور کو سمجھ لینے کے بعد اب ہم اس کی اسلامیت کا جائزہ لینے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس بحث کو ہم درج ذیل امور پر تقسیم کرتے ہیں۔

### ۳.۱: بینکنگ کی شرعی حیثیت:

جیسا کہ ابتدائے مضمون میں ذکر کیا گیا تھا کہ بینکنگ کی اسلام کاری ممکن ہونے کا دعویٰ دو شرائط کی تکمیل پر منحصر ہے، اول fractional reserve banking کا شرعاً جائز ہونا، دوئم نظام بینکاری کو سود کے بجائے بیع میں تبدیل کر لینا۔ مجوزین بینکاری نظام کا غلط تصور قائم کرنے کی وجہ سے صرف 'غیر سودی بینکاری' کے امکانات کی ثانوی بحث میں الجھے رہتے ہیں، گویا ان کے نزدیک بینکنگ کی واحد خرابی اس کا 'سود' استعمال کرنا ہے، اور جواز بینکاری کی ساری بحث کو وہ اسی ایک مسئلے پر مرتکز

کر دیتے ہیں۔اس ناقص فہم کے باعث وہ fractional reserve banking کی پوری بحث پس پشت ڈال دیتے ہیں، جبکہ بینکنگ کی اسلام کاری ممکن ہونے کی بحث میں بینک کا سودی یا غیر سودی ہونا ثانوی مسئلہ ہے (ان معنی میں نہیں کہ سود کوئی ادنیٰ برائی ہے بلکہ زیر بحث موضوع میں ترتیب مقدمات کے اعتبار سے)، بنیادی بحث یہ ہے کہ بینک جو زر تخلیق کرتا ہے اس کی شرعی حیثیت کیا ہے۔ آگے بڑھنے سے قبل درج بالا گفتگو سے اخذ ہونے والے تین اہم مقدمات اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے:

۱۔ جب تک اکانومی میں ایک ایسا ایجنٹ موجود رہے گا جو بیک وقت لوگوں سے رقم (deposit) وصول بھی کرے اور ادھار (financing) بھی دے اس وقت تک 'فرضی زر کی تخلیق' کا عمل جاری رہے گا اور یہ ایجنٹ (یا ادارہ) لازماً (جعلی) 'قرض کی رسید' (promise of payment) کو آلہ مبادلہ (means of payment) کی حیثیت دے کر اصل زر کے خاتمے کا باعث بنے گا۔ ظاہر ہے اگر بینک ڈپازٹس (جو promise of payments کی رسید ہوتے ہیں) کو بطور آلہ مبادلہ استعمال کرنے کی اجازت نہ ہو تو اس صورت میں بینک کی قرض دینے کی صلاحیت ختم ہو جائے گی اور وہ محض ایک ایسے ادارے کی حیثیت اختیار کر لے گا جہاں لوگ اپنی امانت حفاظتی نقطۂ نگاہ سے جمع کراتے ہوں۔ مگر ایسے کسی ادارے کو کسی بھی تعریف (یہاں تک کہ مجوزین کی تعریف) کی رو سے بینک نہیں کہا جا سکتا۔ چنانچہ ثمن حقیقی پر مبنی مالیاتی نظام میں 'بیت المال' وغیرہ تو ہو سکتے ہیں مگر بینک نہیں ہو سکتے۔

۲۔ لہٰذا بینکنگ 'صرف اور صرف' ایک ایسے مالیاتی نظام ہی میں ممکن ہے جہاں ثمن حقیقی یا اصل زر کے بجائے قرض پر مبنی زر (promise of payment) بطور آلہ مبادلہ (means of payment) استعمال ہو اور ایک ایسا مالیاتی نظام جہاں ثمنِ حقیقی یا اصل زر بطور قانون رائج ہو وہاں بینک کا وجود کالعدم ہو جائے گا۔ یعنی وجود بینکنگ کیلئے لازم ہے کہ قرض لوگوں کا ذاتی معاملہ نہ رہے بلکہ اسے بطور آلہ مبادلہ استعمال کیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ ناممکن ہے کہ اکانومی میں ایک شخص قرض دینے اور ڈپازٹس وصول کرنے کا کام بھی کر رہا ہو مگر قرض کی رسید بطور آلہ مبادلہ استعمال نہ ہو رہی ہو۔

۳۔ یہی وجہ ہے کہ بینکنگ کو شرکت و مضاربت کے اصولوں پر چلانا ناممکن ہے جس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ شرکت و مضاربت کے معاہدات میں تخلیق زر کی صورت قطعاً پیدا نہیں ہوتی کیونکہ یہ 'نجی معاہدات' ہوتے ہیں نہ کہ آلہ مبادلہ کے طور پر استعمال ہونے والے مالی دعوے۔ شرکت و مضاربت کے اصولوں پر بینکاری ممکن ہونے کا وہم صرف انہی حضرات کو ہو سکتا ہے جو بینک کو غلط طور پر زری ثالث سمجھ بیٹھے

ہوں۔(۲۱)

ان بنیادی مقدمات کو ذہن نشین کر لینے کے بعد نظام بینکاری کی شرعی حیثیت سمجھ لینا بالکل آسان ہو جاتا ہے۔ اس گفتگو کے دو تناظر ممکن ہیں، ایک یہ کہ بینک ڈپازٹس کی شکل میں جو زر تخلیق کرتا ہے وہ 'جعلی قرض کی رسید' ہوتا ہے، دوئم یہ زر کسی حقیقی اثاثے کی بنیاد پر قائم شدہ قرض ہوتا ہے (یہ دوسری صورت محض بحث کے لیے فرض کی گئی ہے کیونکہ fractional reserve banking میں یہ بہر حال امر محال ہے)۔

**بینک زر بطور حقیقی قرض کی رسید:**

قرض کی رسید کو بطور آلہ مبادلہ استعمال کرنے کا عدم جواز علماء کرام کے لیے کوئی نئی بحث نہیں اور اس کے دلائل ذکر کرنا تحصیل حاصل کے زمرے میں شمار ہوگا لہٰذا خوفِ طوالت کی بنا پر اس سے سہوِ نظر کرتے ہیں، اس ضمن میں موطا امام مالکؒ میں یحییٰ سے روایت شدہ درج ذیل واقعہ راہنمائی کے لیے کافی ہے:

☆ مروان بن حکم کے دور میں ایک صوبے کے گورنر نے لوگوں کو بازار کی اشیاء خریدنے کے لیے رسیدیں جاری کر دیں جنہیں لوگوں نے خریدنا اور بیچنا شروع کر دیا۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے مروان سے کہا کہ کیا تم سود کو حلال کر رہے ہو؟ مروان نے کہا کہ میں اس چیز سے خدا کی پناہ چاہتا ہوں؟ آپؓ نے فرمایا کہ پھر یہ رسیدیں کیا ہیں جنہیں لوگ خرید اور بیچ رہے ہیں؟ اس کے بعد مروان نے وہ رسیدیں لوگوں سے واپس لے لیں۔ اس روایت میں اہم بات یہ ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ نے ان رسیدوں (promise of payment) کے استعمال کو سود کہا جنہیں لوگ اشیاء کی خرید و فروخت کے لیے استعمال کر رہے تھے۔ معلوم ہوا کہ قرض کی رسید (دین) کو بطور آلہ مبادلہ استعمال کرنا شرعاً ناجائز ہے، یعنی قرض (دین) جس مال (عین) کی رسید ہو مبادلے سے قبل اس مال پر قبضہ کیے بغیر رسیدوں ہی کو بطور آلہ مبادلہ استعمال کرنا درست نہیں۔ اسی اصول کو یوں بھی بیان کیا جاتا ہے کہ قرض کی خرید و فروخت ناجائز ہے۔ شرع قرض کو ایک نجی معاہدے کی حیثیت دیتی ہے اور معاہدے کو نجی حیثیت سے نکال کر 'بطور آلہ مبادلہ' استعمال کرنا درست نہیں اور بینکاری (بشمول اسلامی بینکاری) درحقیقت اسی عمل کی آفاقیت کا دوسرا نام ہے۔

**بینک زر بطور جعلی قرض کی رسید:**

اس صورت پر درج بالا کے علاوہ دو مزید اشکالات پیدا ہوتے ہیں:

۱۔ کیا شرعاً ایسا وعدہ کرنا جائز ہے جسے پورا کرنا عملاً ناممکن ہو اور وعدہ کرنے والا اس حقیقت سے واقف بھی ہو؟ اگر یہ جائز ہے تو کیا صرافوں کا ایسا کرنا بھی جائز تھا؟ اس سلسلے میں مجوزین کے نظریہ زر

کے مطابق دوسری اہم بات یہ ہے کہ بینک کا زر درحقیقت افراطِ زر کا باعث بھی بنتا ہے جس کے نتیجے میں لوگوں کی قوتِ خرید اور اثاثوں کی مالیت میں کمی واقع ہو جاتی ہے اور اس کا اثر ہر خاص و عام پر بلکہ غریب عوام پر زیادہ پڑتا ہے (۲۲)۔ یوں قوتِ خرید زر استعمال کرنے والے ایجنٹ سے زر تخلیق کرنے والے ایجنٹ (حکومت و بینک) کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس طریقے سے لوگوں کی مال و دولت ہتھیا لینا شرعاً جائز ہے؟ قرآن مجید میں ارشاد ہوا:

لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم "آپس میں ایک دوسرے کے مال باطل طریقوں سے مت کھاؤ، بلکہ باہمی رضا مندی سے لین دین ہونا چاہئے" (نساء: ۳۰)

ظاہر ہے فرضی زر تخلیق کر کے لوگوں کے مال ہتھیا لینے کا شمار تجارت میں نہیں ہو سکتا، پس اس طرح مال کھانا 'باطل' طریقوں سے لوگوں کے مال کھانے کے زمرے میں شامل ہوگا۔

۲۔ آخر اس بات کی کیا شرعی و عقلی دلیل ہے کہ ایک ایجنٹ (بینک یا حکومت) کو تخلیق زر کی کھلی اجارہ داری دے دی جائے اور وہ محض زر تخلیق کر کے رقم بناتا پھرے (۲۳)؟ ظاہر ہے بینک جو زر تخلیق کرتا ہے ایک طرف وہ اسے قرض پر دے کر نفع کماتا ہے تو دوسری طرف ان (جعلی) قرضوں کو بطور اثاثہ بنا کر ان کا مالک بن بیٹھتا ہے۔ اگر ایسا کرنا ٹھیک ہے تو سب لوگوں کو اس چیز کی قانونی اجازت ملنی چاہئے کہ وہ اپنے اپنے نوٹ چھاپ کر (یا سرکاری نوٹوں کی فوٹو کاپیاں بنا کر) استعمال کریں۔

### ۲۔۳: دفاعِ بینکاری کے لایعنی عذر:

جب بینکنگ کے درست تصور کی حقیقت واضح کر دی جائے تو مجوزین بے سروپا تاویلوں اور عذروں کی بنیاد پر اس کا جواز پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں جن میں چند ایک کا ذیل میں مختصر تجزیہ کیا جاتا ہے۔

#### ☆ تمام لوگ کبھی بینک سے اصل زر نکلوانے نہیں آتے، لہٰذا بینکنگ درست ہوئی:

اس عذر کا اصل بحث سے کچھ لینا دینا ہی نہیں، دھوکہ آخر دھوکہ ہے چاہے کوئی اس کی شکایت کرے یا نہ کرے۔ اگر کوئی شخص مہارت کے ساتھ لوگوں کی جیب کاٹتا رہے اور کسی کو معلوم نہ ہو نیز کوئی اس کے خلاف مقدمہ بھی درج نہ کرائے تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ اس طرح چوری کرنا درست عمل ہے؟

#### ☆ بینک یہ سب حکومت کی اجازت سے کرتا ہے:

یہ عذر بھی غیر متعلق ہے کیونکہ حکومت کا کسی فعل کو جائز کہہ دینا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ شرعاً بھی جائز ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو یورپ میں شراب کی خرید و فروخت اور زنا حکومت اور قانون کی اجازت سے

کیسے جاتے ہے تو کیا یہ سب بھی جائز ہونگے؟ اسی طرح مسلم ممالک میں سودی لین دین بھی حکومت کی اجازت ہی سے ہوتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ حکومت کو شریعت کی پابندی کرنا ہے نہ کہ شرع کو حکومت کی۔

☆ **سو فیصد reserve (۲۴) بینکنگ کے ساتھ بینکاری جائز ہوگی:**

یہ کہنے والے حضرات درحقیقت بینکاری کو سمجھے نہیں، اوپر یہ واضح کیا گیا کہ جب تک اکانومی میں ایک ایسا ایجنٹ موجود رہتا ہے جو بیک وقت رقوم وصول کرنے اور قرض دینے کا کام کرتا ہے اس وقت تک فرضی زر کی تخلیق کا عمل جاری رہے گا۔ یہ عمل صرف اس وقت ختم ہوگا جب اصل زر کے علاوہ اور کوئی شے بطور آلہ مبادلہ استعمال نہ کی جائے۔ ظاہر ہے اگر بینک سو فیصد reserve بینکنگ کے اصول پر کام کرنے لگیں تو وہ سرے سے بینک رہیں گے ہی نہیں کیونکہ اس صورت میں ان کی قرض دینے کی صلاحیت سلب ہو جائے گی۔ پھر فرض کریں اگر اس اصول کے مطابق بینکاری کی بھی جانے لگے تو صفحہ ہستی سے ختم ہونے والا سب سے پہلا کاروبار بینکاری ہی ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ ہرگز بھی نفع بخش نہ رہے گا۔ بینکوں کی آسمان سے باتیں کرتی عمارتیں، خوبصورت فرنیچر، ان کے ملازمین کی لاکھوں روپے کی تنخواہیں وغیرہ درحقیقت وہ ثمرات ہیں جن کا حصول سو فیصد reserve بینکنگ میں ممکن نہیں رہتا۔ آخری بات یہ کہ فی الوقت دنیا میں اس اصول کے مطابق بینکاری (بشمول اسلامی بینکاری) کی ہی کہاں جارہی ہے کہ ہم اس فرضی اور غیر موجود (بلکہ غیر ممکن) امکان کو بنیاد بنا کر حاضر و موجود کو جائز ٹھہرانے کی کوشش کریں؟

☆ **بینک زر کا استعمال عموم بلوی کی بنا پر ناگزیر ضرورت بن چکا ہے:**

مجوزین کا یہ ایک عمومی حربہ ہے کہ اولاً وہ اپنے حق میں اصولی جواز اور دلائل پیش کرتے ہیں مگر جب ان کے تمام دلائل کو علمی طور پر رد کر دیا جائے تو پھر 'ضرورت کی دہائی' دینا شروع کر دیتے ہیں۔ اسلامی بینکاری کے حق میں نظریہ ضرورت کا تجزیہ راقم نے اپنے مضمون 'سودی بینکاری کے فلسفہ متبادل کا جائزہ' میں تفصیل سے پیش کیا ہے، قارئین اسے وہاں ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔ فرض کریں یہ مان لیا کہ بینک زر ایک ایسی برائی ہے جو عام ہو چکی ہے، مگر اس کے بعد سوال یہ ہے کہ اسلامی بینکاری کے نام پر برائی کے فروغ میں حصے دار بن جانا کہاں کی عقلمندی ہے؟ درحقیقت ضرورت کے تحت حرام کو حلال کرنے کا مقصد ایسے ماحول کو ختم کر دینا ہوتا ہے جو حرام کو ضرورت بناتا ہے نہ یہ کہ اس ماحول کو ہمیشہ کے لیے قائم و دائم رکھنا۔ دوسری بات یہ کہ کسی حرام فعل کا عام ہو جانا اس کے حلال ہو جانے کی دلیل نہیں بن جاتی۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر سب سے پہلے تو سود ہی کو حلال ہو جانا چاہیے کہ موجودہ دور میں اس سے زیادہ عام اور کوئی

دوسری دوا نہیں۔

### ☆ جزوی اصلاح کی کوشش میں خرابی کیا ہے:

درج بالا بحث کے بعد اسلامی بینکاری کے حق میں ایک عذر یہ بھی پیش کر دیا جاتا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ موجودہ نظام باطل مگر غالب نظام ہے، نیز فی الحال ہمارے پاس اتنی قوت نہیں کہ ہم اسے تہس نہس کر سکیں۔ لہٰذا اگر پورے شر سے بچنے کے لیے موجود نظام کی جتنی اصلاح فی الحال ممکن ہو وہ کر لی جائے تو اس میں کیا خرابی ہے؟ ظاہر ہے بڑے شر کے مقابلے میں چھوٹے شر کو اپنانا شرع کا بھی حکم ہے اور عقل کا تقاضا بھی۔ اصولی طور پر یہ دعویٰ درست ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس حکمت عملی کے تحت جس شے کو اپنایا جا رہا ہے اسے 'شر' سمجھ کر احساسِ گناہ کے ساتھ ہی اختیار کیا جائے، اس پر 'اسلامی' کا لیبل چسپاں کر کے نہ تو اسلام کو بدنام کیا جائے اور نہ ہی آنے والی نسلوں کو 'شر' پر راضی رہنے کا جواز فراہم کیا جائے۔ موجود نظام کی کسی ادارتی تنظیم کی اصلاح کر کے اسے اسلامی قرار دینے کے لیے دو شرائط کا پورا ہونا لازم ہے:

(۱) تبدیلی کے بعد اس شے کا قواعد شریعہ کے مطابق ہونا ممکن ہو اور واقعتاً وہ ایسی ہو بھی جائے۔

(۲) تبدیلی کے بعد وہ شے مقاصد الشریعہ کے حصول کا ذریعہ بھی بن جائے۔

اگر ماہرین اسلامی بینکاری یہ ثابت کر دیں کہ اسلامی بینکاری ان دونوں شرائط پر پوری اترتی ہے تو فبہا، ہمیں کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ مگر اصل مسئلہ یہی ہے کہ اولاً نہ تو قواعدِ شریعہ کے مطابق بینکاری ممکن ہے اور جو شے عملاً 'اسلامی بینکاری' کے نام پر موجود ہے وہ بھی قواعدِ شریعہ کے مطابق نہیں، دوئم موجود اسلامی بینکاری مقاصد الشریعہ کے بجائے سرمایہ دارانہ مقاصد کے حصول میں مصروف عمل ہے۔ جب اسلامی بینکاری کے معاملے میں یہ دونوں شرائط ہی مفقود ہیں تو پھر اسے 'اسلامی' کہنے کا جواز ہی کیا ہے؟ اگر مجوزین یہ مان لیں کہ اسلامی بینکاری اصولاً 'ناجائز بینکاری' ہے تو کسی کو کوئی اعتراض نہیں رہے گا کیونکہ اصل مسئلہ یہی ہے کہ ماہرین اسلامی معاشیات اسلام کے نام پر ایک غیر اسلامی شے کو کیوں فروخت کر رہے ہیں؟ بلکہ اسلامی بینکاری کو ضرورت کا شاخسانہ کہنے کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اس کا نام اسلامی بینکاری کے بجائے 'حرام بینکاری' رکھا جائے تاکہ لوگ اسے بطور ایک برائی سمجھ کر کم سے کم استفادہ کریں نیز ان میں اس سے بچنے کا جذبہ بھی بیدار ہو۔

### ۴.۳: متبادل کیا ہے؟

یہ سوال کہ اگر بینکاری نہ کریں تو کیا کریں، تو اس کا اصولی جواب یہ ہے کہ ہماری جدوجہد کے دو بنیادی مقاصد ہونے چاہئیں:

☆ اولاً سرمایہ داری اور اس کے تمام مظاہر اداروں (خصوصاً کارپوریشن، بینک اور اسٹاک ایکسچینج) سے گلوخلاصی حاصل کرنا

☆ ثانیاً زر حقیقی (سونے چاندی) پر مبنی مالیاتی نظام کا احیاء

ایسی ہر جدوجہد جو سرمایہ دارانہ ریاستی وادارتی صف بندی کے اندر رہتے ہوئے اسلامی اصلاح کو مطمع نظر بنائے گی وہ بالآخر سرمایہ داری ہی کی تصویب کا باعث بنے گی (۲۵)۔ یہ مسئلہ کہ درج بالا مقاصد کے حصول کو ممکن بنانے والی جدوجہد کیسے مرتب کی جاسکتی ہے تو یہ الگ موضوع ہے جس کی تفصیلات بیان کرنا یہاں ممکن نہیں، اس نوع کی جدوجہد اور اس کے خدوخال جاننے کے لیے نوٹ نمبر ۲۶ میں جن کتب کا حوالہ دیا گیا ہے ان کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے (۲۶)۔

**نتائج:**

مضمون کا اختتام ہم چند اصولی کلمات پر کرتے ہیں:

۱۔ مجوزین جس نظریہ بینکنگ کی بنیاد پر اس کی اسلام کاری ممکن سمجھتے ہیں وہ نظریہ ہی سرے سے غلط ہے، دوسرے لفظوں میں جواز اور امکان اسلامی بینکاری کی کل عمارت غلط نظریات پر قائم ہے۔

۲۔ جس چیز کو بینکاری کہتے ہیں اس کی اسلام کاری کا کوئی امکان موجود نہیں کیونکہ بینکاری کی اسلام کاری ثابت کرنے کے لیے یہ ماننا لازم ہے کہ شرعاً قرض کو بطور آلہ مبادلہ استعمال کرنا جائز ہے، اتنا ہی نہیں بلکہ یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ شرعاً جھوٹا وعدہ کرنا اور جعلی قرض کی رسیدیں چلانا بھی جائز ہے۔ ظاہر ہے یہ تمام مفروضات باطل ہیں۔

۳۔ شرکت ومضاربت کے اصولوں کے مطابق تمویل درست ہوسکتی ہے بشرطیکہ یہ معاہدات دو افراد کا نجی معاملہ رہیں۔ ثمن حقیقی پر مبنی مالیاتی نظام میں بینک کو شرکت ومضاربت کے اصولوں پر چلانا ممکن نہیں۔

درحقیقت درست اسلامی تمویل اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اسے مدارس اور اسلامی تحریکات کے تحت منظم نہ کیا جائے۔ نفع خوری کو بڑھاوا دینے کے لیے قائم کردہ نجی تمویلی نظام سرمایہ داری ہی کی تقویت کا باعث بنے گا نہ کہ احیائے اسلام کا۔

اگر اہل علم حضرات مضمون کے تجزیے میں کوئی سقم اور غلطی محسوس کریں تو اس پر مطلع کرکے ہماری راہنمائی فرمائیں۔

وما علینا الا البلاغ

## حواشی

۱۔ اسلامی بینکاری پر نظاماتی حوالے سے تنقید کے لیے دیکھئے راقم الحروف کے مضامین:

☆ 'اسلامی معاشیات یا سرمایہ داری کا اسلامی جواز'، ماہنامہ الشریعہ اگست تا اکتوبر ۲۰۰۸

☆ 'سودی بینکاری کے فلسفہ اسلامی متبادل کا جائزہ'، مضمون مکمل مگر اشاعت کا منتظر ہے

اس ضمن میں پروفیسر محمد امین صاحب کا مضمون 'اسلامی بینکاری کی شرعی حیثیت: ایک اصولی بحث' بھی لائق مطالعہ ہے، دیکھئے ماہنامہ محدث، شمارہ ستمبر-اکتوبر ۲۰۰۹، لاہور۔ اس کے علاوہ ماہنامہ ساحل کراچی میں بھی اس موضوع پر قیمتی مواد موجود ہے۔

۲۔ مجوزین کس طرح تمام سرمایہ دارانہ محرکات اور اداروں کی اسلام کاری کرتے ہیں اس کی تفصیلات مولانا تقی عثمانی صاحب کی کتاب 'اسلام اور جدید معیشت وتجارت' میں دیکھی جا سکتی ہیں جس کا تجزیہ راقم نے اپنے مضمون 'اسلامی معاشیات یا سرمایہ داری کا اسلامی جواز' میں پیش کیا ہے۔

۳۔ اسلامی بینکاری کے مجوزین علماء کی تحریروں سے مانوس قاری شدت کے ساتھ یہ تاثر لیتا ہے کہ جب خالصتاً دینی مسائل پر ان علماء کی کتب کا مطالعہ کیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ علم کا کوئی بحر بیکراں ہے جو ایک طرف اسلاف کی کتب کا وسیع مطالعہ رکھتا ہے تو دوسری طرف علم وحکمت کے موتی بکھیرنے میں بھی ید طولیٰ رکھتا ہے۔ مگر جونہی ان علماء کی ان کتب کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جو دور جدید کے معاشی یا فائنانشل نظاموں سے متعلق ہیں تو حقیقت کچھ یوں عیاں ہوتی ہے گویا یہ سب باتیں کسی سے سن کر یا دوسرے اور تیسرے درجے کے مصنفین کی کتابوں سے پڑھ کر اور حق سمجھ کر لکھ دی گئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ علماء کرام روایتی مکتبہ فکر پر کی جانے والی تنقیدات اور جدید نظریات سے واقف نہیں ہوتے۔

۴۔ درحقیقت نظریہ بینکنگ ہی نہیں بلکہ جس چیز کو 'اسلامی معاشیات' کے نام پر فروغ دینے کی کوشش کی جارہی ہے وہ سب نیوکلاسیکل (یا لبرل) اکنامکس ہی کا چربہ ہے۔ چونکہ اسلامی معاشیات کی حیثیت نیوکلاسیکل اکنامکس کے محض ایک فٹ نوٹ (foot-note) کی سی ہے لہٰذا یہ نیوکلاسیکل نظریہ زرو بینکاری کو مفروضے کے طور پر قبول کرنے پر مجبور ہے۔

۵۔ زر، اشیاء کی قیمتوں اور ان کی مقدار کا تعلق جس مساوات سے ظاہر کیا جاتا ہے اسے Quantity Theory of Money کہتے ہیں۔ یہ مساوات درج ذیل ہے:

$$M \times V = P \times Y$$

یہاں M سے مراد زر کی رسد (money supply)، V سے Velocity of money، P سے قیمتوں کا اشاریہ (price level) اور Y سے مجموعی پیداوار (output or GDP) ہے۔ نیوکلاسیکل مفکرین کے خیال میں Y (مقدار پیداوار) کا انحصار رسد سے متعلق عناصر پر ہوتا ہے لہٰذا زر کی رسد بڑھانے سے یہ غیر متبدل رہتا ہے۔

اسی طرح V کی مقدار بھی ایک عرصے تک غیر متبدل رہتی ہے لہٰذا اس مساوات سے ظاہر ہے کہ اگر V اور Y کی مقدار تبدیل نہ ہو اور M میں اضافہ کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ صرف P یعنی قیمتوں میں اضافہ ہوگا۔ مضمون کی مثال میں V کی مقدار 'ایک' فرض کی گئی ہے۔

۶۔ T-Bill ایک قلیل المدت فائنانشل دعویٰ ہوتا ہے جو مرکزی بینک حکومت کے لیے قرض پر رقم کے حصول کے لیے جاری کرتا ہے۔

۷۔ دونوں میں فرق یہ ہوتا ہے کہ T-Bills کے ذریعے حاصل کردہ قرض پر سود کی شرح زیادہ ہوتی ہے جبکہ نوٹوں پر واجب الادا سود نہایت کم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ IMF وغیرہ حکومتوں پر یہ دباؤ ڈالتے ہیں کہ وہ نوٹ چھاپنے کے بجائے T-Bills وغیرہ کے ذریعے قرض حاصل کریں کیونکہ زیادہ سود کی ادائیگی حکومتوں کو کم قرض لے کر زر کی رسد میں کم اضافہ کرنے پر مجبور کرے گی۔

۸۔ نیوکلاسیکل نظریات میں زر کی رسد کو درج ذیل مساوات کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے:

$$M(t) = M(t-1) + G - T - [Bg(t) - Bg(t-1)]$$

یہاں M سے مراد زر کی رسد، G سے حکومتی اخراجات، T سے ٹیکس وصولیاں اور Bg سے سرکاری بانڈز ہیں (t اور t-1 سے مراد موجودہ اور پچھلا سال ہے)۔ اس مساوات سے عین واضح ہے کہ زر کی رسد سے مراد وہ حکومتی اخراجات ہیں جو حکومت ٹیکس وصولیوں کے بغیر قرض پر مبنی زر سے پورا کرتی ہے۔ حیرت کی بات ہے کہ مولانا تقی عثمانی صاحب اپنی کتاب 'اسلام اور جدید معیشت وتجارت' میں زر قانونی کی بات تو کرتے ہیں مگر اس چیز کا کوئی ذکر نہیں کرتے کہ یہ قرض ہوتا ہے۔

۹۔ نیوکلاسیکل مفکرین کا یہ خیال کہ سرمایہ دارانہ (یعنی قرض پر مبنی) زر کسی فطری ارتقاء کی پیداوار ہے ایک جھوٹا دعویٰ ہے بلکہ یہ لعنت معاشروں پر بذریعہ ریاستی جبر اور نظام بینکاری مسلط کی جاتی ہے۔ نوعیت وارتقاء زر پر نیوکلاسیکل مفکرین کے خیالات کے لیے دیکھئے Menger کا مضمون On the Origins of Money

۱۰۔ نیوکلاسیکل اکنامکس کے جدید (مثلاً کینزرین) نظریات میں اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ زر میں اضافہ اشیاء کی مقدار میں اضافے کا باعث بھی بن سکتا ہے۔ اس صورت میں اشیاء کی قیمتوں اور مقدار دونوں میں کتنا اضافہ ہوگا اس کا انحصار Elasticity of the supply of goods (رسد کی لچک) پر ہے، اگر رسد مکمل طور پر غیر لچک دار ہو (جیسا کہ روایتی نیوکلاسیکل مفکرین کا خیال ہے کہ وہ قلیل اور طویل دونوں مدتوں میں ہوتی ہے) تو زر کا نتیجہ صرف و صرف افراط زر ہوتا ہے۔

۱۱۔ دیکھئے Hayek کی کتاب Prices and Production (1935) یا Money and Banking کی کوئی سی کتاب جیسے The Economics of Money, Banking and

Financial Markets by Frederic Mishkin

۱۲۔ saving-investment equilibrium درحقیقت نیوکلاسیکل macroeconomics میں کسی معیشت کی حالت توازن بیان کرنے کی ایک اہم مساوات ہے، یعنی کوئی معیشت اس وقت حالت توازن میں ہوتی ہے جب وہاں بچتیں سرمایہ کاری کے برابر ہوں۔

۱۳۔ نیوکلاسیکل مکتبہ ہائے فکر کی ایک بنیادی خامی موجودہ زر کو exogenous فرض کر کے سرمایہ دارانہ معیشتوں کا تجزیہ کرنا ہے۔ یہ مفروضہ علم معاشیات کے تقریباً ہر جدید نظریے میں رد کیا جا چکا ہے کیونکہ سرمایہ دارانہ یا مروجہ زر ایک endogenous (داخلی) عنصر کی حیثیت رکھتا ہے جس کی مقدار کا تعین اشیاء کی لین دین کے لیے کی جانے والی طلب سے ہوتا ہے، دیکھئے Post-Keynasian Theories، مثلاً:

☆ Philip Arestis and Thanos Skouras کی کتاب Post Keynesian Economic Theory

☆ Louis Philippe and Sergio Rossi کی کتاب Modern Theories of Money

☆ Philip Arestis and Malcom Sawyer کی کتاب A Handbook of Alternative Monetary Economics

۱۴۔ مشہور معیشت دان Schumpeter نے یہ بات 1934 میں اپنی کتاب Theory of Economic Development, Chap 3 part I میں بیان کر دی تھی۔

۱۵۔ نیوکلاسیکل نظریہ معاشیات میں بچتوں کو سرمایہ کاری سے قبل فرض کرنے کی کوئی علمی بنیاد موجود نہیں کیونکہ ان کے نظریہ تقسیم دولت (جسے marginal productivity theory کہتے ہیں) کے مطابق تمام ذرائع پیداوار کو ان کی اجرت وغیرہ پیداواری عمل مکمل ہونے کے بعد ادا کی جاتی ہے، لہٰذا ان کے ماڈل میں پیداواری عمل شروع کرنے سے قبل کسی سرمایہ کاری کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اس کے برعکس کلاسیکل مفکرین (جیسے ریکارڈو اور مارکس) وغیرہ کے خیال میں اجرتیں پیداواری عمل مکمل ہونے سے قبل ادا کی جاتی ہیں لہٰذا ایک ابتدائی سرمایہ کاری فرض کرنا لازم ہے۔ مگر مسئلہ یہ ہے کہ ایک طرف کلاسیکل مفکرین تقسیم دولت کی marginal productivity theory کو تسلیم نہیں کرتے (جو نیوکلاسیکل مکتبہ فکر میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتی ہے) اور دوسری طرف ان کے خیال میں بچت اور سرمایہ کاری معیشت کے دو علیحدہ ایجنٹ (بالترتیب عام صارفین اور کاروباری طبقہ) نہیں کرتے جیسا کہ نیوکلاسیکل مفکرین کا خیال ہے بلکہ یہ دونوں کام ایک ہی ایجنٹ یعنی سرمایہ کار کرتے ہیں۔

۱۶۔ تمسکات (securities) بھی فائنانشل دعوے ہوتے ہیں جنہیں عام طور پر کاروباری و مالیاتی ادارے جاری

کرتے ہیں اوران کا مقصد قرض پر رقم کا حصول ہوتا ہے۔

۱۷۔ ظاہر ہے اس عمل کے نتیجے میں تقسیم دولت کے نظام پر انتہائی مضر اثرات مرتب ہوئے کیونکہ اب قرض کی صورت میں دولت کا جھکاؤ ان لوگوں کی طرف ہوگیا جو پہلے سے اتنے امیر ہوں کہ قرض کی مطلوبہ رقم سے زیادہ رہن جمع کرواسکتے ہوں۔ بینکنگ کی اسی حکمت عملی پر یہ طنز کسا گیا ہے کہ 'بینک آپ کو قرض تب دے گا جب پہلے آپ یہ ثابت کردیں کہ آپ کو اس قرض کی ضرورت نہیں'۔ موجودہ دور میں دولت کی ہوش ربا غیر منصفانہ تقسیم درحقیقت نتیجہ ہے اس ظلم کا جو صدیوں تک نظام بینکاری کے نام پر قانوناً لوگوں پر روا رکھا گیا۔ افسوس کہ مجوزین کو اس ظلم کے خلاف آواز اٹھانے کے بجائے اسی بینکاری کا حصہ بن جانے کی فکر لاحق ہے۔

۱۸۔ یہ تمام تفصیلات نفس موضوع سے متعلق نہیں، اس کے لیے دیکھیے Tawney کی کتاب Religion and the Rise of Capitalism (خصوصی طور پر باب نمبر دو The Continental Reformers)

۱۹۔ دیکھیے Malcolm Sawyer کی کتاب The Political Economy of Central Banking

۲۰۔ Barter economy، monetary economy اور credit economy کا فرق سمجھنے کیلئے دیکھیے Augusto Graziani کی کتاب The Monetary Theory of Production, Chap 3

۲۱۔ جو لوگ نظام بینکاری کی حقیقت اور وہ معاشی ماحول جس میں یہ کام کرتا ہے اسے درست طریقے سے سمجھنے سے قاصر رہے وہ اسلامی تاریخ میں بینک تلاش کرنے کی غلط فہمی کا شکار ہوگئے۔ مجوزین میں سے بعض کا یہ دعویٰ ہے کہ بینکاری کی ابتداء امام ابوحنیفہؒ سے ہوئی جن کے پاس لوگ اپنی امانتیں رکھواتے اور وہ انہیں کاروبار کے لیے آگے قرض وغیرہ پر دے دیا کرتے۔ فرض کریں مجوزین کا یہ دعوی تاریخی طور پر درست ہے کہ امام صاحب ایسا کیا کرتے تھے، مگر سوال تو یہ ہے کہ اس سارے عمل سے بینک کی صورت کہاں پیدا ہوئی؟ بینکنگ کی صورت حال تب پیدا ہوتی ہے جب قرض نجی معاملے سے آگے بڑھ کر آلہ مبادلہ کی حیثیت اختیار کرلیتا۔ کیا امام صاحبؒ (۱) پھر انہی مقروض لوگوں سے دوبارہ امانتیں (deposits) وصول کرکے اپنے فنڈ میں جمع کرلیا کرتے تھے جنہیں وہ قرض دیا کرتے تھے؟ اور (۲) اپنے قرض خواہوں اور مقروضوں کو اصل زر کے بجائے قرض کی رسیدیں بطور آلہ مبادلہ استعمال کے لیے جاری کیا کرتے تھے؟ اگر کوئی یہ کہے کہ امام صاحبؒ ایسا کرتے تھے تو وہ ان کی ذات پر بہت بڑا بہتان باندھے گا۔ درحقیقت امام صاحبؒ کے طرز عمل کو وہی شخص بینکنگ کہہ سکتا ہے جو نیو کلاسیکل نظریہ بینکاری کو درست سمجھنے کی غلط فہمی کا شکار ہو۔

۲۲۔ غریب طبقے پر زیادہ اثرات اس لیے پڑتے ہیں کہ اسے اضافی (relative) اعتبار سے قوت خرید میں زیادہ

کمی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

۲۳۔ یعنی ایک مزدور دن رات محنت کر کے اپنی روزی کمائے، کارخانے دار اپنے سرمائے کو کاروبار میں لگا کر آمدن کمائے مگر بینک محض زر تخلیق کر کے مزے کرتا پھرے؟

۲۴۔ Reserve سے مراد کل ڈپازٹس کا وہ حصہ ہے جسے بینک کرنسی (Cash) کی شکل میں اپنے اور مرکزی بینک کے پاس جمع رکھتے ہیں۔ سو فیصد reserve banking کا مطلب ایسی بینکاری ہے جہاں بینک کل ڈپازٹس کے برابر (یعنی ڈپازٹس کا سو فیصد) reserve کی شکل میں اپنے پاس محفوظ رکھیں اور کسی قسم کا قرضہ جاری نہ کریں۔

۲۵۔ یہ بات درست ہے کہ موجودہ حالات میں علماء خود کو اس امر پر مجبور پاتے ہیں کہ وہ لوگوں کو 'قابل عمل فتوے' دیں کیونکہ لوگ ان سے اسی مقصد کے لیے سوال کرتے اور اپنے مسائل کے حل کے لیے رجوع کرتے ہیں۔ مگر سرمایہ دارانہ نظام کا مسلط کردہ یہ 'دائرہ جبر' تب ہی تو کم ہوگا جب علماء اس نظام سے باہر 'دائرہ اختیار' قائم کرنے اور اسے بڑھانے کی کوئی جدوجہد کریں گے۔ ہمیشہ ایسے فتوے دینے کی حکمت عملی پر کاربند رہنا جس کا مقصد لوگوں کے لیے خود کو موجود نظام کے اندر سمونا ممکن بنانا ہو (how to fit in the given environment) درحقیقت دائرہ جبر کو مزید بڑھانے کی حکمت عملی ہے۔ اسلامی بینکاری نہ صرف اس دائرہ جبر کو بڑھا رہی ہے بلکہ اس کے جبر ہونے کا احساس بھی دلوں سے نکال رہی ہے۔

۲۶۔ سرمایہ دارانہ نظام کیا ہے اور اس کا مکمل انہدام کیوں ضروری ہے اس کے لیے دیکھئے:

☆ ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری، 'Rejecting Freedom and Progress'، جریدہ ۲۹، کراچی یونیورسٹی

☆ ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری، 'عالم اسلام اور مغرب کی کشمکش'، کتاب 'سرمایہ دارانہ نظام ایک تنقیدی جائزہ' (ص: ۱۹۲-۲۴۵)

سرمایہ دارانہ معاشی و ریاستی صف بندی کی حقیقت جاننے کے لیے دیکھئے:

☆ ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری، 'سرمایہ دارانہ معیشت'، کتاب 'سرمایہ دارانہ نظام ایک تنقیدی جائزہ' (ص: ۱۱۰-۱۲۱)

☆ ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری، 'لبرل سرمایہ دارانہ ریاست'، کتاب 'سرمایہ دارانہ نظام ایک تنقیدی جائزہ' (ص: ۱۶۰-۱۸۳)

سرمایہ داری کے خلاف اسلامی انقلابی جدوجہد کے خدوخال کیا ہو سکتے ہیں اس کے لیے دیکھئے:

☆ ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری، 'جماعت اسلامی کی انقلابی جدوجہد برائے ۲۰۰۸-۲۰۱۳'، کتاب 'جمہوریت یا اسلام' (ص: ۲۶۳-۲۷۸)

بینکاری کا متبادل کیا ہو سکتا ہے نیز زر اصلی کی طرف کیسے لوٹا جا سکتا ہے اس کے لیے دیکھئے:

☆ یونس قادری، کھاتے دار تمویلی ادارے: ایک متبادل، جریدہ ۳۷، کراچی یونیورسٹی پریس

☆ یونس قادری، 'Can we create our own Currency?' ، Pakistan Business Review Vol 11 (1)

☆Tarek Al Dewani ،History of Banking: An Analysis www.islamic-finance.com

☆Tarek Al Dewani ،The Problem with Interest ، Polity Press

## ضمیمہ بابت 'کیا بینک کی اسلام کاری ممکن ہے؟'

اس ضمیمے میں ہم یہ سمجھنے کی کوشش کریں گے کہ موجودہ بینکاری نظام fractional reserve banking کے جس اصول کے تحت چلتا ہے وہ اصول کیسے کام کرتا ہے۔ تفہیم مباحث کے لیے اپنی گفتگو کو ہم چند سطحوں پر تقسیم کیے دیتے ہیں۔

**پہلی سطح:**

ایک ایسی اکانومی کا تصور کیجئے جہاں کسی قسم کا کوئی بینک موجود نہیں اور تخلیق زر کا واحد ذریعہ صرف حکومت کا مرکزی بینک ہے۔ فرض کریں مرکزی بینک 1000 روپے کے نوٹ چھاپ دیتا ہے (یہ نوٹ وہ کس چیز کے عوض چھاپتا ہے یہاں ہم اس بحث سے اغماض کرتے ہیں) اور حکومت یہ اعلان کردیتی ہے کہ آج کے بعد قرضوں کی ادائیگی صرف ان نوٹوں کی صورت میں ہی تسلیم کی جائے گی۔ مرکزی بینک کی بیلنس شیٹ کچھ اس طرح دکھائی دے گی:

| مرکزی بینک کی بیلنس شیٹ | | | |
|---|---|---|---|
| اثاثے | | واجب الادا ادائیگیاں | |
| قرض | 1000 | کرنسی | 1000 |

اس صورت حال میں چونکہ سارا کا سارا زر کرنسی کی صورت میں موجودہ ہے لہٰذا زر کی رسد برابر ہوگی کل کرنسی کی رسد کے، یعنی:

زر کی رسد = کرنسی نوٹ

**دوسری سطح:**

فرض کریں کہ ایسے کمرشل ادارے یا بینک قائم ہوتے ہیں جو قرض نہیں دیتے بلکہ ان کا مقصد محض لوگوں کی بچتوں وغیرہ کی حفاظت کرنا ہے۔ بحث کو آسان کرنے کے لیے فرض کریں کہ لوگ سارے سرکاری نوٹ ان بینکوں میں جمع کرادیتے ہیں اور خرید وفروخت کے لیے بینکوں کی رسیدیں استعمال کرنے لگتے ہیں (ارتقاء بینکنگ میں صرافوں کا دوسرا دور)۔ اس مثال میں چونکہ بینکوں نے تمام ڈپازٹس اپنے پاس بطور reserves رکھے ہیں لہٰذا اس بینکاری نظام کو 100% reserve banking (سوفیصد reserve بینکنگ) کہتے ہیں۔ کمرشل بینکوں کی بیلنس شیٹ کچھ یوں ہوگی:

| کمرشل بینکوں کی بیلنس شیٹ | | | |
|---|---|---|---|
| اثاثے | | واجب الادا ادائیگیاں | |
| Reserves (Cash) | 1000 | ڈپازٹس | 1000 |

اب چونکہ سارا کا سارا زر ڈپازٹس کی صورت میں استعمال ہو رہا ہے لہٰذا زر کی رسد برابر ہوگی بینکوں کے کل ڈپازٹس کے، یعنی:

زر کی رسد = بینک ڈپازٹس

**تیسری سطح:**

درج بالا دو سطحیں محض تفہیم کے لیے بیان کی گئیں تھیں کیونکہ حقیقتاً کوئی بھی بینک سو فیصد reserve بینکنگ کے اصول پر کام نہیں کرتا (اور نہ ہی کر سکتا ہے)۔ اب فرض کریں کہ بینک اپنے ڈپازٹس کا ایک حصہ (مثلاً 20%) اپنے پاس بطور reserves رکھ کر بقیہ رقم قرض کے طور پر چلاتے ہیں۔ کیونکہ اب بینک اپنے ڈپازٹس کا محض ایک حصہ اپنے پاس رکھتے ہیں لہٰذا اس نظام بینکاری کو fractional reserve banking (سو فیصد سے کم reserve بینکاری) کہتے ہیں۔ بینک کل ڈپازٹس کے جتنے فیصدی حصے کو بطور reserves رکھتے ہیں اسے reserve requirement (rr) یا reserve ratio کہا جاتا ہے (ہماری مثال میں rr بیس فیصد ہے)۔ reserve ratio کتنا ہونا چاہئے اس کا فیصلہ عموماً مرکزی بینک کرتا ہے۔ ان reserves کو اپنے پاس رکھنے کی دوسری وجہ یہ ہوتی ہے کہ لوگ اپنی روز مرہ ضروریات کی تکمیل کے لیے کرنسی نوٹ بینکوں سے نکلواتے رہتے ہیں (وہ اور بات ہے کہ یہ نوٹ بالآخر گھوم کر پھر بینکوں کے پاس ہی آ جاتے ہیں، کسی مخصوص وقت میں کرنسی نوٹوں کا ایک محدود حصہ ہی نظام بینکاری سے باہر لوگوں کے پاس موجود ہوتا ہے)۔ بینکوں کے پاس زیادہ reserves بچ رہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ انہیں خاطر خواہ مقدار میں قرض کے قابل بھروسہ طلب گار نہیں مل پاتے۔ الغرض اس نظام میں ڈپازٹس کے دو حصے ہو جاتے ہیں، ایک وہ جو reserves کی شکل میں رکھ لیا جاتا ہے اور دوسرا وہ جو قرض کی صورت میں دے دیا گیا۔ بینک مؤخر الذکر پر سود کماتا ہے جبکہ اول الذکر پر وہ کچھ نہیں کماتا۔

اس اصول بینکاری کو سمجھنے کے لیے فرض کریں کہ اکانومی میں بہت سے بینک ہیں اور ابتداءً سو روپے کے ڈپازٹس بینک الف میں جمع کرائے گئے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اب 1000 روپے کے

ڈپازٹس کا بیس فیصد یعنی 200 روپے بطور reserves بینک الف کے پاس محفوظ ہوں گے جبکہ بقیہ 800 روپے وہ زید کو قرض پر دے دیتا ہے (عملاً بینک کچھ رقم ذاتی سرمایہ کاری کے لیے بھی استعمال کرتا ہے مگر یہاں ہم اس سے سہوِ نظر کرتے ہیں کیونکہ اس کا تخلیق زر کے عمل سے کوئی تعلق نہیں)۔ اب بینک الف کی بیلنس شیٹ کچھ یوں ہوگی:

| بینک الف کی بیلنس شیٹ | | | |
|---|---|---|---|
| اثاثے | | واجب الادا ادائیگیاں | |
| Reserves | 200 | ڈپازٹس | 1000 |
| قرضے | 800 | | |

بینک عموماً قرض نوٹوں وغیرہ کی صورت میں نہیں دیتے بلکہ اس کا طریقہ صرف یہ ہوتا ہے کہ زید کا ایک اکاؤنٹ کھول کر اسے چیک بک جاری کر دی جاتی ہے اور یوں قوت خرید زید کو منتقل ہو جاتی ہے۔ مگر فرض کریں کہ بینک الف زید کو نوٹوں کی صورت میں قرض دیتا ہے۔ چونکہ اس سطح تک ہم نے یہ فرض کیا ہے کہ لوگ نوٹوں کے بجائے صرف بینکوں کی رسیدیں ہی بطور کرنسی استعمال کرتے ہیں تو زید یا تو اس رقم کو بینک الف میں اپنا اکاؤنٹ کھول کر جمع کروا دے گا اور یا پھر کسی دوسرے بینک (مثلاً بینک ب) میں جمع کروائے گا۔ فرض کریں یہ رقم وہ بینک ب میں جمع کرواتا ہے۔ چونکہ بینک ب بھی اپنے ڈپازٹس کا محض بیس فیصد ہی اپنے پاس reserves کی صورت میں رکھتا ہے لہٰذا وہ 800 روپے میں سے 160 روپے اپنے پاس رکھے گا جبکہ بقیہ 640 روپے بطور قرض آگے بڑھا دے گا۔ بینک ب کی بیلنس شیٹ کچھ اس طرح دکھائی دے گی:

| بینک ب کی بیلنس شیٹ | | | |
|---|---|---|---|
| اثاثے | | واجب الادا ادائیگیاں | |
| Reserves | 160 | ڈپازٹس | 800 |
| قرضے | 640 | | |

نوٹ کرنے کی بات یہ ہے کہ اب دونوں بینکوں کے کل ڈپازٹس ملا کر 1800 روپے ہو گئے، یعنی اب زر کی کل مقدار 1800 روپے ہو گئی کیونکہ اب بینکوں کی 1800 روپے مالیت کی رسیدیں یا چیک بطور زر استعمال ہو رہے ہیں۔ ظاہر ہے قرض دینے کا یہ عمل ابھی ختم نہیں ہوا بلکہ اگر بینک ب نے 640 روپے کا یہ قرض ناصر کو دیا ہے تو ناصر اسے اسی بینک میں یا بینک ج میں کروا دے گا۔ بینک ج بھی اس رقم

640 روپے کا بیس فیصد اپنے پاس رکھ کر بقیہ ادھار پر چلا دے گا جس کے نتیجے میں بینک ج کی بیلنس شیٹ ذیل ہوگی:

| بینک ج کی بیلنس شیٹ | | | |
|---|---|---|---|
| اثاثے | | واجب الادا ادائیگیاں | |
| Reserves | 128 | ڈپازٹس | |
| قرضے | 512 | | 640 |

اب مجموعی ڈپازٹس یعنی زر کی کل رسد بڑھ کر 2,440 روپے ہوگئی۔ یہ عمل بینک ج سے آگے چلتا رہے گا۔ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ ہر چکر میں قرضوں سے تخلیق ہونے والے ڈپازٹس کم ہوتے چلے جا رہے ہیں لہٰذا یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ عمل کسی مقام پر جا کر ضرور ختم ہو جائے گا۔ یہ سوال کہ اس عمل کے اختتام پر کل ڈپازٹس کتنے ہوں گے تو اسے درج ذیل فارمولے سے اخذ کیا جا سکتا ہے:

زر کی کل رسد = $(1/rr)$ × اول ڈپازٹس

ہماری مثال میں rr بیس فیصد جبکہ اول ڈپازٹس 1,000 روپے فرض کیے گئے تھے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ بینک 1,000 روپے کے ڈپازٹس سے مجموعی طور پر 5,000 روپے کے ڈپازٹس تخلیق کر دے گا:

زر کی کل رسد = $(1/0.20)$ × 1000 = 5000

ان پانچ ہزار کے ڈپازٹس میں سے ایک ہزار کی پشت پر تو مرکزی بینک کے اصل نوٹ (جنہیں اصل ڈپازٹس کہا گیا ہے) ہوں گے جبکہ دیگر چار ہزار قرض کی صورت میں تخلیق ہوئے۔ یہاں یہ بات بھی نوٹ کر لینی چاہئے کہ نئے بینک ڈپازٹس درحقیقت قرضوں سے جنم لے رہے ہیں۔ تمام بینکوں کی مجموعی بیلنس شیٹ کچھ اس طرح دکھائی دے گی:

| تمام بینکوں کی مجموعی بیلنس شیٹ | | | |
|---|---|---|---|
| اثاثے | | واجب الادا ادائیگیاں | |
| Reserves | 1000 | ڈپازٹس | 5000 |
| قرضے | 4000 | | |

دھیان رہے کہ نظام بینکاری چار ہزار کے یہ قرض ان معنیٰ میں بلا کسی عوض تخلیق کرتے ہیں کہ انہیں ادا کرنے کے لیے ان کے پاس کوئی چیز نہیں ہوتی بلکہ زر کی یہ مقدار محض کمپیوٹر کی یادداشت میں محفوظ

ہوتی ہے۔ڈپازٹس تخلیق کرتے وقت اصولاً بینک یہ وعدہ کرتے ہیں کہ ان تمام ڈپازٹس کے مالکان جب چاہیں اپنے ڈپازٹس کو حکومتی نوٹوں میں تبدیل کروا سکتے ہیں مگر حقیقتاً یہ ایک ناممکن الوفا وعدہ ہوتا ہے۔ اگر تمام لوگ ایک ہی وقت میں بینکوں سے اپنے ڈپازٹس طلب کرلیں تو بینک دیوالیہ ہو جائیں گے کیونکہ ان کے پاس ڈپازٹس کے مساوی رقم کبھی موجود ہی نہیں ہوتی۔ جب کبھی ایسے حالات پیش آئیں کہ لوگ بینکوں کے پاس موجود reserves سے زائد رقم طلب کرنے لگیں تو ایسی صورت میں بینک مصیبت سے دوچار ہو جاتے ہیں اور اس موقع پر مرکزی بینک انہیں قرض فراہم کر کے ان کے reserves میں اضافہ کر دیتا ہے (مرکزی بینک کے اس کردار کو lender of the last resort کہتے ہیں)۔ یاد رہے کہ مرکزی بینک بھی یہ قرض بلا کسی عوض تخلیق کرتا ہے۔گویا جھوٹ اور فریب کے اس نظام کو بحران سے بچانے کے لیے ریاستی جبر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔کھاتے داروں کی ڈپازٹس سے زیادہ رقم طلب کرنے کی وجہ سے بینکوں کے مصیبت میں پھنس جانے کی ایک مثال سن ۱۹۸۵ میں شمال مشرقی امریکی ریاستوں کے بینکوں کا دیوالہ ہو جانا تھا۔اسی طرح ۲۰۰۱ میں ارجنٹائن کے بینکوں کی مثال بھی موجود ہے جہاں کھاتے داروں کو اپنے ڈپازٹس سے رقم نکلوانے اور بینک کے اندر داخل ہونے سے روکنے کے لیے باقاعدہ پولیس فورس کا استعمال کیا گیا۔بعض اوقات پورے بینکاری نظام کو دیوالیہ پن سے بچانے کے لیے کسی ایک بینک کو بند کر کے اس کی قربانی دے دی جاتی ہے۔اسی طرح ماضی قریب میں پاکستان میں جب بینک الفلاح سے متعلق افواہیں اڑنے لگیں تو لوگ بڑی تعداد میں اپنے ڈپازٹس بینک سے نکلوانے لگے اور بینک کی مالی ساخت بری طرح متاثر ہونے لگی۔اس موقع پر عوام میں بینک کی ساخت بحال کرنے کے لیے حکومت و مرکزی بینک کو مداخلت کرنا پڑی اور اعداد وشمار کے ذریعے یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی کہ بینک الفلاح ایک نہایت مضبوط اور قابل اعتبار بینک ہے۔ الغرض بینکاری کا جو نظام بظاہر نہایت ہموار اور محفوظ طرز پر چلتا دکھائی دیتا ہے اس کی وجہ اس کی پشت پر ریاستی جبر و ذرائع کا موجود ہونا ہے۔

بینک زر کی یہ فرضی مقدار کیسے تخلیق کرتے ہیں اس کی وضاحت اصل مضمون میں کی گئی تھی کہ بینک جب کسی شخص کو قرض دیتا ہے تو وہ کسی ایک شخص کی قوت خرید کسی دوسرے فرد کو منتقل نہیں کرتا بلکہ نئے سرے سے نئی قوت خرید تخلیق کرتا ہے۔اس بحث سے یہ سمجھنا بھی آسان ہو جاتا ہے کہ آخر بینک کرنسی (cash) کے بجائے اپنے کارڈز (ATM, Debit and Credit cards) کو فروغ دینے کی کوشش کیوں کرتے ہیں۔ بینکار (ابتداءِ صراف) خوب جانتے تھے (اور جانتے ہیں) کہ وہ عوام الناس کو محض دھوکہ دے کر جھوٹے وعدے کر رہے ہیں لہٰذا وہ شعوری طور پر اس چیز کی کوشش کرتے ہیں کہ

لوگ کرنسی (سونے چاندی یا نوٹوں) کے بجائے بینک کی رسیدیں اور چیک بطور آلہ مبادلہ استعمال کریں اور لوگوں کی ترجیحات میں یہ تبدیلی لانے کے لیے کئی مارکیٹنگ ہتھکنڈے بطور ہتھیار استعمال کیے گئے (اور کیے جاتے ہیں)، مثلاً:

☆ لوگوں کا اعتماد حاصل کرنے کے لیے بینکوں کی برانچیں شہر کے اہم مقامات پر کھولی جاتیں اور ان برانچوں کو خوبصورت بنانے کے لیے ہر قسم کے سامان تعیش سے مزین کیا جاتا۔

☆ مختلف حیلوں بہانوں سے لوگوں کو یہ باور کرایا جاتا کہ سونے اور نوٹ وغیرہ استعمال کرنا ٹھیک نہیں (مثلاً انہیں استعمال کرنا محفوظ نہیں وغیرہ)۔

☆ اشتہارات کے ذریعے لوگوں کو بینکوں کے فراہم کردہ کرنسی کے متبادل ذرائع (مثلاً کارڈز اور ٹریولرز چیک وغیرہ) استعمال کرنے کی ترغیب دینا۔

☆ ہر بڑے شاپنگ سینٹر وغیرہ پر کرنسی کی جگہ بذریعہ بینک کارڈز خریداری کی سہولت فراہم کرنا (یورپ وغیرہ میں اب حالت یہ ہوگئی ہے کہ اگر آپ کے پاس بینک کارڈ کے بجائے سرکاری نوٹ ہیں تو آپ کے لیے خریداری کرنا مشکل ہو جائے گی کیونکہ ہر بڑا دوکاندار اور شاپنگ سینٹر کیش کے بجائے کارڈ کی صورت میں ادائیگی کو ترجیح دیتا ہے)۔

☆ حکومتی مدد سے بہت سی خرید وفروخت اور ادائیگیوں کیلئے کرنسی کے بجائے بینک زر کو قانوناً لازم قرار دینا۔

ان سب کا مقصد صرف یہ ہے کہ جھوٹ اور دھوکے پر مبنی بینکاری نظام کو محفوظ طریقے سے قابل عمل رکھا جاسکے اور بینکوں کو کم از کم رقم اپنے پاس بطور reserves رکھنا پڑے کیونکہ اوپر دیے گئے فارمولے میں دیکھا جاسکتا ہے کہ reserve ratio (rr) جتنا زیادہ ہوگا بینکوں کی قرض دینے کی صلاحیت اتنی ہی کم ہوگی۔ اگر reserve ratio صفر کردیا جائے تو بینک لامحدود قرض دینے کی صلاحیت حاصل کرلیں گے، یعنی لوگ جس قدر قرض چاہیں بینک سے حاصل کرکے ادائیگیوں کے لیے استعمال کرسکیں گے اور بینک ان کی یہ طلب پوری کرنے کا مکلّف ہوگا (معاشیات کے Post Keynasian فرقے خصوصاً Kaldor وغیرہ کے پیروکار اسی نقطۂ نظر کے حامی ہیں کہ بینک جتنی قوت خرید چاہے پیدا کرسکتا ہے، مرکزی بینک کا کام ایسی زری پالیسی بنانا ہوتا ہے جو زر کی کسی بھی مخصوص طلب کے جواب میں تخلیق کیے گئے زر کو regulate سکے)۔ درحقیقت Electronic money کا استعمال جس رفتار سے بڑھے گا بینکوں کی لامحدود قرض دینے کی صلاحیت میں بھی اسی رفتار سے اضافہ ہوتا چلا جائے گا اور یہی وجہ ہے کہ بینک ہمیشہ electronic money کے استعمال

اوراس کے فروغ کوترویج دینے کی کوشش کرتے ہیں۔

**چوتھی سطح:**

اس تجزیے کی چوتھی سطح یہ ہوگی کہ ہم یہ فرض کریں کہ لوگ بینک ڈپازٹس کے علاوہ سرکاری نوٹ بھی بطور آلہ مبادلہ استعمال کرتے ہیں۔ اس صورت میں درج بالا فارمولا ذرا پیچیدہ ہوجائے گا جس کی تفصیلات بیان کرنا یہاں ایک تو نہایت مشکل امر ہے نیز اس بحث سے درج بالا نتیجے (کہ بینک فرضی زر تخلیق کرتا ہے) میں کوئی تبدیلی رونما نہیں ہوتی (سوائے اس سے کہ بینک کی اس صلاحیت میں ذرا کمی آجاتی ہے)۔ لہٰذا ہم اس بحث سے صرف نظر کرتے ہیں، دل چسپی رکھنے والے حضرات اس کی تفصیلات macroeconomics کی درسی کتب میں ملاحظہ کرسکتے ہیں (مثلاً دیکھئے Abel and Barnanke کی کتاب Macroeconomics)۔

اس بحث سے درج ذیل باتیں واضح ہوئیں:

۱۔ بینک قرض بچتوں سے نہیں دیتے، یعنی بینک ہرگز ایک زری ثالث نہیں ہوتا۔

۲۔ بینک 'قرضے ڈپازٹس کا باعث بنتے ہیں' کے اصول پر کام کرتا ہے۔

۳۔ بینک کے قرض کبھی بھی بچتوں کے برابر نہیں ہوسکتے۔

۴۔ بینک جو زر تخلیق کرتا ہے وہ قرض کی صورت میں (یعنی debt money) ہوتا ہے۔

۵۔ نظام بینکاری مالیاتی وزری نظام کو قرض پر مبنی زر پر منتج کرتا ہے۔

۶۔ کیونکہ مرکزی اور کمرشل بینک یہ قرض سود پر دیتے ہیں لہٰذا بینک سود کو بذریعہ debt money پورے معاشروں پر غالب کردیتے ہیں (انہی معنی میں آج ہر وہ شخص جو ریاستی نوٹ اور بینک کے چیک استعمال کرتا ہے درحقیقت سود کھا رہا ہے)۔

۷۔ بینکنگ فی الحقیقت جھوٹ، فریب اور چال بازی پر مبنی ہے۔

۸۔ بینک کی اصل آمدن کا ذریعہ یہی جھوٹ اور فریب پر مبنی وعدے ہوتے ہیں۔

۹۔ مرکزی بینک کے بغیر بینکاری کا یہ نظام محفوظ طریقے سے چلنا نہایت مشکل امر ہے۔

بینک سرکاری نوٹوں کے مقابلے میں کس قدر زیادہ زر جاری کرتے ہیں اسے سمجھنے کے لیے سٹیٹ بینک آف پاکستان کے جون ۲۰۰۸ کے یہ اعداد وشمار ہی کافی ہیں:

| متعلقہ تفصیل | مالیت (ملین روپوں میں) |
| --- | --- |
| کل کرنسی نوٹ (M1) | 982,325 (نو کھرب بیاسی ارب) |
| بینک ڈپازٹس ملا کر کل جاری کردہ زر (M2) | 4,689,143 (چھیالیس کھرب نواسی ارب) |
| کرنسی نوٹوں کے مقابلے میں بینک زر کا تناسب | 4.77 |

اس کا مطلب یہ ہوا کہ کمرشل بینکوں نے مرکزی بینک کے ہر ایک نوٹ کے بدلے تقریباً پونے پانچ روپے تک ڈپازٹس جاری کر دیے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اکانومی میں کل زر کا صرف بیس فیصد نوٹوں کی شکل میں جبکہ بقیہ قرض پر مبنی جاری کردہ رسیدوں (ڈپازٹس) کی صورت میں موجودہ ہے (یہاں بینکوں کا اپنے کھاتے داروں سے یہ وعدہ بھی یاد رہے کہ وہ جب چاہیں اپنے ڈپازٹس کو نوٹوں میں تبدیل کروا سکتے ہیں)۔ پاکستان کے مقابلے میں دیگر ترقی یافتہ ممالک جہاں زر کی مارکیٹیں بھی بہت زیادہ ترقی یافتہ ہیں وہاں یہ تناسب اس سے بھی زیادہ ہے (مثلاً برطانیہ میں یہ تناسب نوے فیصد سے بھی زیادہ ہے)۔ ان اعداد و شمار سے دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ کل زر کا بڑا حصہ کمرشل بینک جاری کرتے ہیں نہ کہ مرکزی بینک (جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے)۔

# تعارف حصہ دوئم: اسلامی جمہوریت

درج ذیل سیکشن چار مضامین پر مشتمل ہے۔ پہلے مضمون میں جمہوری نظم کی تفہیم کے لیے ضروری سیاسی تصورات کی وضاحت کی گئی ہے۔ درحقیقت اس مضمون میں جدید ذہن میں پائے جانے والے عام شکوک وشبہات کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ دوسرا مضمون جمہوری صف بندی کے اندر اسلامی جدوجہد کے منفی نتائج سے بحث کرتا ہے جبکہ تیسرا مضمون اس دھوکے سے پردہ اٹھاتا ہے کہ جمہوریت عوامی حاکمیت پر مبنی ریاستی نظم کا نام ہے۔ آخری مضمون میں سیکولرازم اور ملٹی کلچرل ازم کی حقیقت سے پردہ اٹھایا گیا ہے۔

# جدید ذہن کے فکری ابہامات کا جائزہ

## اسلام اور تصورات عدل، فطرت، انسانیت اور خیر

۱) اسلام عدل اور متوازن عمل کا مذہب ہے یا توازن اور عدل کا حصول شریعت کا اہم مقصد ہے۔
۲) شریعت ہر طریقے میں انصاف اور عدل کے راستے کا انتخاب کرتی ہے۔
۳) فلاں بات یا کام شریعت کی غلط تعبیر ہے کیونکہ یہ عدل کے خلاف ہے۔
۴) اسلام دینِ فطرت ہے یا دین کی ہر بات فطرتِ انسانی کے مطابق ہوتی ہے۔
۵) فلاں بات یا کام شریعت نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ فطرتِ انسانی کے خلاف ہے اور اسلام دینِ فطرت ہے۔
۶) دنیا کا ہر مذہب انسانیت کی تعلیم دیتا ہے۔
۷) ہمیں انسانیت کے پیمانے پر سوچنے کی ضرورت ہے۔
۸) سب کے نظریات و خیالات کو عزت کی نگاہ سے دیکھنا چاہئے کیونکہ سب لوگ انسان ہیں۔
۹) فلاں کام یا قدر مذہب تو کجا انسانیت کا بھی تقاضا ہے یا فلاں کام تو انسانیت سے بھی گرا ہوا ہے۔

مندرجہ بالا اور اسی طرح کے بے شمار بیانات ہر ذی علم شخص کو پڑھنے اور سننے کو ملتے ہیں۔ ان بیانات کی درست تعبیر اور وضاحت کلامی اعتبار سے اس لیے اہمیت کی حامل ہے کہ ان کے غلط معنی کی آڑ میں دلائل فاسدہ کا ایک طومار کھڑا کر کے احکاماتِ شریعت کی قطع و برید کا گھناؤنا کھیل کھیلا جا رہا ہے۔ زیرِ نظر مضمون کا مقصد چند ایسے اہم فکری ابہامات کا جائزہ پیش کرنا ہے جن کی وجہ سے دور جدید کے مفکرین فکری کج رویوں کا شکار ہو گئے اور جن کی وجہ سے نہ صرف یہ کہ اسلام کی اصل پوزیشن سمجھنے میں مشکل پیش آتی ہے بلکہ یہ غلبہ اسلام کی غلط حکمتِ عملی وضع کرنے کا سبب بن رہی ہیں۔ پہلے ہم اسلام اور تصورِ عدل کے معنی پر کلام کرتے ہیں۔

### (۱) اسلام اور عدل:

یاد رکھنا چاہئے کہ بیانات نمبر ۱ تا ۳ کی دو ممکنہ تعبیرات کی جا سکتی ہیں:

اولاً: تصورِ عدل احکامات شریعہ اخذ کرنے اور جانچنے کا ایک آزاد اور مستقل اصول ہے، اس کے

لیے انبیاء کی رہنمائی اور وحی کی ضرورت اضافی ہے جیسا کہ معتزلہ اور شیعہ نے سمجھا۔

**ثانیاً:** شریعت عدل اور توازن کا راستہ ان معنی میں ہے کہ شریعت بذاتِ خود عدل کی تعریف بیان کرتی ہے، جیسا اہل سنت والجماعت نے سمجھا۔

اصولی اور عقلی اعتبار سے ان جملوں کی صرف دوسری تعبیر ہی درست تسلیم کی جاسکتی ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اسلام 'عدل' کا مذہب ہے مگر اصل جاننے کی بات یہ ہے کہ 'عدل کیا ہے؟' عدل کی سادہ تعریف یہی ہے کہ 'حقدار کا حق ادا کرنا' یعنی 'جس شے کا جو حق ہے وہ اسے دینا' عدل کہلاتا ہے۔ اس تعریف کے بعد اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ 'کسی شے کا حق کیا ہے یہ کیسے معلوم ہوگا؟' چنانچہ عدل کے بارے میں اہل سنت والجماعت کا موقف یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اپنے دین کو توازن اور اعتدال کا راستہ قرار دیتا ہے تو وہ اپنے تمام علم کی بنیاد پر یہ کہتا ہے کہ وہ اس طریقے کے خالق ہے جس کے ذریعے ہم متوازن و غیر متوازن عمل کے درمیان فرق کر سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس طریقے کی وضاحت انبیاء کرام کے ذریعے فرمادی ہے جس پر عمل پیرا ہو کر انسان اپنی زندگی کو اس طریقے پر گزار سکتا ہے۔ یہ طریقہ اپنی اصل شکل میں قرآن، احادیث نبوی ﷺ اور اجماعِ امت کی صورت میں محفوظ ہے۔ اسی طریقے (شریعت) کو اللہ تعالیٰ نے نیکی و بدی، عدل و ظلم، اعتدال اور انتہا کے درمیان فرق قرار دیا ہے (1)۔ انسانی کوششوں، حسیات، عقل اور وجدان کی مدد سے اس طریقے کو پالینا ناممکن ہے۔

درج بالا بیان نہایت اہمیت کا حامل ہے کیونکہ ادراک حقیقت کے لیے انسانی حسیات، عقل اور وجدان کا انکار کرنے کے بعد ہی کوئی شخص الہامی رہنمائی کی ضرورت کا قائل ہوسکتا ہے۔ ارسطو اور افلاطون جیسے یونانی فلاسفہ کا یقین تھا کہ وہ عقل کے ذریعے عدل اور ظلم کے درمیان فرق تلاش کر سکتے ہیں۔ ارسطو کا خیال تھا کہ صحیح عمل دو انتہاؤں کے درمیان حدِ اوسط کا نام ہے مگر وہ 'حدِ اوسط' کیا ہے ارسطو اس بارے میں کوئی واضح تمیز قائم کر سکنے سے قاصر رہا۔ جن عیسائی اور مسلم مفکرین نے ارسطو وغیرہ کے فلسفے پر اعتماد کیا انہیں پیغمبروں کی ضرورت تسلیم کرنے میں مشکل محسوس ہوئی اور بالآخر وہ اس سمجھوتے پر اتر آئے کہ پیغمبروں اور فلاسفہ دونوں کی تعلیمات کا مقصد صحیح اور غلط کے درمیان فرق واضح کرنا ہوتا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ انبیاء کا طریقہ سادہ و آسان ہے اور وہ عام لوگوں کے لیے ہے جبکہ فلاسفہ کا طریقہ مشکل اور سمجھنے میں دشوار گزار ہے لہٰذا وہ خواص کیلئے ہے (گویا فلاسفہ کا طریقہ ایک اعتبار سے طریقہ انبیاء سے اعلیٰ ہے)۔ مسلم دنیا میں فارابی و ابن سینا نے اور عیسائی دنیا میں اگسٹائین و ایکوناس نے یونانی فلاسفہ کی تعلیمات کو اسلام و عیسائیت سے مربوط کرنے کی کوششیں کیں۔ مگر امام غزالیؒ نے اس قسم کی مفاہمانہ کوششوں کو کلی طور پر مسترد کر دیا اور انہوں نے اس قسم کے دعوں کی ناموزونیت (تہافتہ) کو

واضح کر دیا۔ امام صاحبؒ اہل سنت والجماعت کی ترجمانی میں فرماتے ہیں کہ صحیح و غلط، عدل و ظلم، اعتدال وانتہا کے درمیان فرق جاننے کے صحیح طریقے کو جاننے سے عقل مکمل طور پر قاصر ہے۔ ان فلاسفہ کے بے تکے دعووں کو قبول کرنے کا مطلب تعلیمات انبیاء کی تردید ہے جو کہ انسان کی بنیادی ضرورت 'رہنمائی' سے انکار ہے۔

معلوم ہوا کہ شریعتِ اسلامی ہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعے ہم نیکی و بدی، صحیح و غلط، عدل اور ظلم کے درمیان تمیز قائم کر سکتے ہیں۔ اہل سنت والجماعت کے نزدیک ایسی کوئی غیر اقداری قدر (عقل یا فطرت وغیرہ) نہیں جس کے ذریعے اسلام کو جانچا جاسکے کہ اسلام عدل ہے یا نہیں، انتہا ہے یا اعتدال کیونکہ اسلام ہی عدل و ظلم قائم کرنے کا پیمانہ و معیار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل سنت والجماعت نے شیعہ اور معتزلہ کے برعکس عدل کو اسلام کے بنیادی ستونوں میں شامل نہیں کیا کیونکہ عدل کو شریعت کے علاوہ کسی دوسری (غیر جانبدارانہ) اصطلاح میں بیان کرنا ممکن ہی نہیں۔ لہٰذا یہ سوال کہ 'عدل کیا ہے' اس کا جواب ہے 'شریعت'، اور عدل کو احکاماتِ شریعت اخذ کرنے اور انہیں جانچنے کے مستقل اور آزاد اصول کے طور پر پیش کرنا درست نہیں۔ سادہ سی بات ہے کہ جب ہر معاملے میں خود شریعت عدل و ظلم کی تعریف بیان کرتی ہے تو احکام اخذ کرنے کے لیے عدل کس طرح اصول کے طور پر تسلیم کیا جاسکتا ہے؟ یعنی جب شریعت خود اس بات کی وضاحت کرے گی کہ کیا چیز معتدل ہے اور کیا غیر معتدل، تو توازن، اعتدال اور انصاف کے تصورات کو کسی عمل کی اجازت دینے یا نہ دینے کے لیے آزاد اصول کے طور پر قبول کرنا ناقابل فہم ہو جاتا ہے۔ اگر انصاف کا مطلب اللہ تعالیٰ کے احکامات کے مطابق عمل کرنا ہے، توازن کا مطلب اس طریقے کا انتخاب ہے جو کتاب وسنت میں بیان ہوا، تو انصاف و توازن کو اخذ احکامات کے لیے ایک اصول کے طور پر سمجھنا کس طرح ممکن ہے؟ یاد رہنا چاہئے کہ اسلام ہی عدل و توازن کا نام ہے اور کفر اپنی تمام تر تشریحات میں ظلم و عدم اعتدال ہے، ظلم کا مطلب اللہ تعالیٰ کے بتائے ہوئے راستے سے ہٹنا ہے۔ چنانچہ قرآن میں ارشاد ہوا: من لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک هم الظلمون 'جو لوگ اس حکم کے مطابق فیصلے نہیں کرتے جو ہم نے نازل کیا تو وہی تو ظالم ہیں' (مائدہ: ۴۳)۔

قرآن مجید میں ارشاد ہوا:

> واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل 'جب تم لوگوں کے مابین فیصلہ کرو تو عدل کے ساتھ کرو' (نساء: ۵۸)

عدل کے ساتھ فیصلہ کرنے سے کیا مراد ہے اس کی حتمی وضاحت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان

سے ہوتی ہے جسے حضرت علیؓ نے روایت کیا:

کتاب اللہ فیہ نباء ما کان قبلکم و خبر ما بعدکم و حکم ما بینکم ھو الفصل لیس بالھزل من قال بہ صدق ومن عمل بہ اجر ومن حکم بہ عدل 'یہ اللہ کی کتاب ہے جس میں گذشتہ قوموں کے حالات ہیں اور آنے والے واقعات کی خبر ہے۔ یہ کتاب تمہارے درمیان پیش آنے والے مسائل کے لیے فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے، یہ فیصلہ کرنے والی کتاب ہے کوئی مذاق نہیں۔ جس نے اس کی بنا پر کوئی بات کی تو اس نے سچ بولا، جس نے اس کی بنا پر عمل کیا تو وہ اجر کا مستحق ہو گیا اور جس نے اس کے مطابق فیصلہ کیا تو اس نے عدل کیا۔' (سنن ترمذی: ۲۹۰۶)

چنانچہ ہر وہ تصور عدل جس کا منبع شریعت کے علاوہ کچھ اور ہو درحقیقت ظلم ہے، ہر وہ جدوجہد جو شریعت کے علاوہ کسی دیگر تصور عدل کو نافذ کرنے کے لیے برپا کی جائے (۲) درحقیقت سرکشی ہے۔ یہی بات امام اشعریؒ نے صدیوں پہلے یوں ارشاد فرمادی تھی کہ حسن و قبح، عدل و ظلم افعال کے ذاتی وصف نہیں بلکہ شرعی وصف ہیں عقل میں صلاحیت نہیں کہ وہ ان کا ادراک کر سکے۔

## (۲) اسلام اور فطرت:

اسلامی تاریخ کے قرونِ اولیٰ میں جو کلامی و فکری گمراہی معتزلہ کی شکل میں ظاہر ہوئی مسلم دنیا میں اس کی نشاۃ ثانیہ برطانوی استعمار کے بعد متجددین کی صورت میں ہوئی جنہیں ہم جدید معتزلہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ گو کہ دونوں گروہوں کے طریقہ واردات میں حیرت انگیز طور پر یکسانیت ہے البتہ دونوں کے مباحث میں ذرا فرق ہے اور ایسا ہونا ضروری ہے کیونکہ مغربی استعمار نے جو فکری مسائل پیدا کیے ہیں وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ان مسائل سے مختلف ہیں جو یونانی فکر کی وجہ سے پیدا ہوئے۔ جدید معتزلہ کی بنیادی غلطی یہی ہے کہ وہ خود شریعت کو معیار بنانے کے بجائے دیگر اقدار اور تصورات کو احکامات اخذ کرنے کے لیے بطورِ معیار قبول کرنے کی طرف مائل نظر آتے ہیں۔ ان تصورات میں سے ایک اہم اصول 'فطرتِ انسانی' اور اس کے تقاضے ہیں (ایک اور اہم اصول 'حالات اور وقت کے تقاضے' بھی ہیں مگر یہاں ہم اس سے سہوِ نظر کرتے ہیں)۔

مذہب سے ماورا تصورِ عدل کی طرح اوپر دیے گئے بیانات نمبر ۴ اور ۵ بھی فکری کج روی کا باعث بنتے ہیں کیونکہ ان کے دو معنی ممکن ہیں:

**اولاً:** انسانی فطرت علیحدہ سے کوئی معلوم شے ہے اور اسلام اس کے تقاضوں کے مطابق ہے، اس معنی کے لحاظ سے فطرت احکامات اخذ کرنے کا ایک علیحدہ مستقل اصول ٹھہرتا ہے (بدقسمتی سے عام طور پر

اس جملے کے یہی معنی سمجھ لیے گئے ہیں)۔

**ثانیاً:** جب شارع یہ کہتا ہے کہ اسلام دینِ فطرت ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ صرف یہ کہ انسانی فطرت کا خالق ہے بلکہ اس طریقے کا بھی خالق ہے جس کی روشنی میں انسان اپنی فطرت کو سمجھ سکتا ہے اور اس طریقے پر عمل پیرا ہو کر انسان اپنی فطرت کے مطابق عمل کر سکتا ہے۔

ان جملوں کے پہلے معنی نہایت خطرناک ہیں کیونکہ اس معنی کے تحت ہم اسلام کو انسانی فطرت پر کسنے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اسلام کے لیے انسانی فطرت سے ہم آہنگ ہونا ضروری ہے (Islam must correspond to human nature)۔ ان معنی کے مطابق اسلام کا انسانی فطرت کے تابع ہونا لازم ٹھرتا ہے اور یہ واضح گمراہی ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ حق و باطل کا معیار وحی کے علاوہ کچھ اور (مثلاً نفس انسانی اور دیگر ذرائع علم وغیرہ) ہے۔ فطرت کو مستقل اور ماورائے مذہب اصول کے طور پر قبول کرنے میں اصل مشکل یہ سوال ہے کہ وہ مستقل انسانی فطرت جس پر ہم وحی کو جانچنے کی کوشش کر رہے ہیں اس کا مافیہ (content) کیا ہے اور اس کا علم ہمیں اسلام کے علاوہ کس ذریعے علم سے ہوا؟ اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ ہمیں کسی دوسرے ذریعہ علم سے فطرت کا علم حاصل ہو گیا ہے تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہم اس دوسرے ذریعہ علم کو وحی پر فوقیت دیتے ہیں، اور اس صورت میں ہمیں یہ ماننا ہوگا حق و باطل کی پہچان کے لیے اسلام کے بجائے ان دیگر ذرائع پر انحصار کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اپنے فکری اجداد کی روش برقرار رکھتے ہوئے جدید معتزلہ اس مشکل مقام پر یہ عجیب و غریب سمجھوتہ کرتے ہیں کہ شریعت کی ضرورت ان (گنے چنے) معاملات میں پڑتی ہے جہاں انسانی فطرت و عقل کے پاس فیصلہ کرنے کی کوئی بنیاد موجود نہ ہو، دیگر تمام معاملات میں فطرت وغیرہ ہی سے ہدایت حاصل کی جائے گی۔ ظاہری بات ہے یہ سمجھوتہ خلط مبحث کے سوا اور کچھ نہیں کیونکہ سوال پھر وہی پیدا ہوگا کہ جن معاملات میں آپ شریعت کو خاموش فرض کرتے ہیں وہاں فطرت کو جاننے کا ذریعہ کیا چیز ہے؟ جدید فلسفے میں علمِ اخلاقیات کے مباحث و مسائل کے ہر طالب علم پر یہ بات خوب واضح ہے کہ انسانی کلیات کے ذریعے انسانی فطرت کے بارے میں جاننا ناممکن ہے، یعنی انسانی ذرائع علم میں ایسا کوئی حتمی طریقہ موجود ہی نہیں جس کے ذریعے ہم نفسِ انسانی کا مطالعہ کر کے اس سوال کا جواب دے سکیں کہ 'انسانی فطرت کیا ہے؟'

یہی وجہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کی اصولی کتابوں میں فطرت بطور ماخذِ شریعت کا کوئی ذکر نہیں ملتا، ان کے نزدیک ان جملوں کا درست مفہوم صرف وہی ہے جو دوسرے معنی میں ادا کیا گیا ہے کہ انسانی فطرت وہی ہے جو اسلام کہتا ہے، یعنی اسلام ہی انسانی فطرت ہے اور اسلام جس شے کا حکم دیتا ہے وہی

انسانی فطرت کا تقاضا ہے (۳)۔ مثلاً اگر اسلام کہتا ہے کہ داڑھی رکھو تو یہی فطرت ہے، فطرت اسلام سے علیحدہ کوئی ایسی شے نہیں کہ جسے ماورائے مذہب سمجھا جا سکتا ہو اور جس کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ فلاں کام جائز ہے یا ناجائز جیسا کہ دور جدید کے چند معتزلہ نے 'مباحاتِ فطرت' اور 'دینِ فطرت' کے اصولِ موضوعہ کی روشنی میں شریعت کی ازسرِ نو تعبیر کا بیڑا اٹھا رکھا ہے (۴)۔ جب اسلام خود فطرت کی تعریف بیان کرتا ہے تو پھر فطرت کو احکام اخذ کرنے کے لیے شریعت سے ممیز اور ماقبل ایک آزاد اصول کے طور پر قبول کرنا کس طرح قابل فہم ہو سکتا ہے؟ اسلام کے علاوہ اس کائنات میں انسانی فطرت جاننے کا کوئی دوسرا ذریعہ موجود ہی نہیں۔ چنانچہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ فطرتِ انسانی کیا ہے تو اس کا جواب ہے 'اسلام'۔ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ انسانی مقاصد سے علی الرغم انسانی رویوں کے کوئی فطری قوانین (natural laws) نہیں ہوتے جیسا کہ سوشل سائنسز یہ جھوٹا دعوی کرتی ہیں (۵)۔ اس کائنات میں دو ہی طرح کے قوانین ہیں، وہ جو خدا نے بنائے اور وہ جو انسان خود وضع کرتا ہے۔ جس طرح مادی کائنات سے متعلق فطری قوانین خدا نے بنائے اسی طرح انسانی رویے کے فطری اظہار سے متعلق قوانین بھی خدا نے بنائے جو شریعت کی صورت میں موجود ہیں۔ یہ قوانین ایسے نہیں جنہیں تجربیت یا عقلیت کی روشنی میں اخذ کیا جا سکے۔ اس امکان کو ماننا درحقیقت ضرورتِ نبوت کا انکار کرنا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ قانون کے علاوہ انسانی زندگی مرتب کرنے کا جو بھی قانون انسان وضع کرتا ہے وہ سرکشی و بغاوت ہے نہ کہ اس کی فطرت کا تقاضا۔ پس فطرتِ سلیمہ وہی ہے جو اسلامی احکامات اور اس کے تقاضوں کے مطابق ہو، جو شخص اسلامی احکامات کو اپنی فطرت اور مزاج کے خلاف محسوس کرتا ہے درحقیقت فطرتِ غیر سلیمہ کا مالک ہے اور ایسی ہی غیر سلیم فطرت کے تزکیہ کا حکم دیا گیا ہے تا کہ اسے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے احکامات کے تابع بنایا جائے۔ حدیث شریف میں ارشاد ہوا کہ:

> لا یؤمن احدکم حتی اکون هواه تبعا لما جئت به 'تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک اس کا نفس اس چیز کے تابع نہ ہو جائے جو میں لے کر آیا ہوں (یعنی قرآن اور سنت)۔' (السنۃ لابن ابی عاصم: ۱۴)

قرآن و حدیث میں کسی مقام پر بھی یہ نہیں فرمایا گیا کہ 'لوگو! ہدایت کے لیے اپنی فطرت کی طرف رجوع کرو'، 'پیروی کرو اپنی فطرت کی' وغیرہ اور نہ ہی یہ فرمایا کہ 'اگر کسی تک نبی یا رسول کے ذریعے میرا مطالبہ نہ پہنچا تو میں اس شخص سے فطرت کی بنیاد پر مواخذہ کروں گا' (۶)۔ اس سلسلے میں قرآن کریم کی درج ذیل واضح آیت فطرت انسانی کا تعین کرتی ہے:

> فطرت الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذالك الدین

القیم ولکن اکثر الناس لا یعلمون ’یہ فطرت اللہ کی تخلیق ہے جس پر اس نے انسانوں کو پیدا کیا، اللہ کی تخلیق کو بدلنے والا کوئی نہیں۔ اور وہ فطرت دین قیم ہے لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔‘ (روم: ۳۰)

اسی طرح حدیث شریف میں بیان ہوا کہ ہر نومولود فطرت پر پیدا ہوتا ہے جسے اس کے ماں باپ (بگاڑ کر) عیسائی یا یہودی بنا دیتے ہیں (بخاری: ۱۳۵۸)۔ اسی فرمان رسول ﷺ کی دوسری روایت میں ’فطرت اسلام‘ کے الفاظ بھی روایت ہوئے ہیں۔ یوں بھی دیکھا جائے تو آپ ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ اس نومولود کو اس کے ماں باپ مسلمان بنا دیتے ہیں بلکہ وہ پہلے ہی سے اللہ کی تخلیق کے مطابق اپنی فطرت حقیقی یعنی اسلام پر ہوتا ہے۔ الغرض انسان کی فطرت وہی ہے جس کی اسلام تعلیم دیتا ہے اور شریعت الٰہیہ کے علاوہ ہمارے پاس انسانی فطرت جاننے کا کوئی مستند ذریعہ موجود نہیں۔

**(۴) اسلام اور انسانیت:**

جدید مغربی اعتزال کی پھیلائی ہوئی فکری گمراہیوں میں سے ایک اہم انسانیت پرستی (Humanism) بھی ہے (اس کا اظہار اوپر دیے گئے بیانات نمبر ۶ تا ۸ وغیرہ میں ہوتا ہے)۔ انسانیت پرستی درحقیقت اجتماعی زندگی سے مذہب کو بے دخل کرنے کا کلیدی سیکولر تصور ہے۔ اس کے مطابق انسان اصلاً عبد نہیں بلکہ آزاد (Autonomous) اور قائم بالذات (الصمد Self-determined) ہستی ہے، یعنی یہ فرد کو اصلاً عبد (انسان) کے بجائے Human سمجھتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ سیکولرزم اس بات پر نہایت شدومد سے زور دیتی ہے کہ ایک عادلانہ معاشرتی تشکیل کے لیے ہمیں ’انسانیت‘ کی سطح پر سوچنے کی ضرورت ہے نہ کہ کسی خاص مذہب، رنگ یا نسل وغیرہ کی بنیاد پر، یعنی معاشروں کی بنیاد ایسی قدر پر استوار ہونی چاہیے جو ہم سب میں مشترک ہے اور وہ اعلیٰ ترین اور بنیادی قدر مشترک شے اس کے نزدیک ’انسانیت‘ کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی۔ آج مغرب نے اس تصور ’انسانیت‘ کو ’ہیومن رائٹس‘ کا نام دے کر ایک متوازی مذہب ایجاد کر لیا ہے اور دنیا بھر کو اس خودساختہ میزان پر پرکھنے کا سلسلہ شروع کر دیا ہے (ہیومن رائٹس پر گفتگو تیسرے حصے میں آ رہی ہے)۔

سیکولر حضرات اپنے دعوے کی معقولیت ثابت کرنے کے لیے یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ ’آیا پہلے اور اصلاً ہم انسان ہیں یا مسلمان؟‘۔ عام طور پر اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اصلاً تو ہم انسان ہیں اور مسلمان بعد میں، یعنی مسلمان ہونے کے لیے پہلے انسان ہونا ضروری ہے جس سے ثابت ہوا کہ ہماری اصل انسانیت ہے نہ کہ مسلمانیت۔ یہی وہ تصور ہے جس کے ذریعے سیکولرزم مذہب کو فرد کا نجی مسئلہ بنا ڈالتی

ہے کیونکہ انسانیت کو اصل قرار دینے کے بعد زیادہ معقول بات یہی دکھائی دیتی ہے کہ اجتماعی نظام کی بنیاد ایسی شے پر قائم کی جائے جو سب کی اصل اور سب میں مشترک ہوتا کہ زیادہ وسیع النظر معاشرہ وجود میں آسکے نیز اگر مذہب کی بنیاد پر معاشرہ تشکیل دینے کو روا رکھا جائے گا تو پھر ہمیں رنگ، نسل اور زبان وغیرہ کی بنیاد پر قائم ہونے والے معاشروں کو بھی معقول ماننا پڑے گا۔ انسان کی اصل انسانیت قرار دینے کے بعد مذہب کا نجی مسئلہ بن جانا ایک لازمی منطقی نتیجہ ہے اور یہی نقطہ تمام سیکولر نظام ہائے زندگی (چاہے وہ لبرلزم ہو یا اشتراکیت) کی اصل بنیاد ہے (سیکولرزم سے ہماری مراد ایسا نظامِ زندگی ہے جو وحی سے علی الرغم انسانی کلیات یعنی حواس وعقل وغیرہ کی مدد سے تشکیل دیا گیا ہو)۔ حیرت انگیز اور افسوس ناک بات یہ ہے کہ ہمارے دینی مفکرین جب سیکولر حضرات سے گفتگو فرماتے ہیں تو انسانیت کی بنیاد پر اپنے دلائل قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس کی وجہ سے یا تو انہیں دورانِ گفتگو پے در پے شکست ہوتی چلی جاتی ہے اور یا وہ کمزور دلائل اور تاویلات کا سہارا لیتے دکھائی دیتے ہیں۔ درحقیقت انسانیت پرستی کو رد کیے بغیر مذہب کو اجتماعی زندگی میں شامل کرنے کی کوئی معقول علمی دلیل فراہم کرنا ممکن ہے ہی نہیں۔

یہ سوال کہ 'آیا پہلے اور اصلاً میں انسان ہوں یا مسلمان؟' اس کا واضح اور قطعی جواب یہ ہے کہ 'میری حقیقت اور اصل مسلمان (بمعنی عبد) ہونا ہے جبکہ انسان ہونا محض ایک حادثہ اور میری مسلمانیت (عبدیت) کے اظہار کا ذریعہ ہے'۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ میری اصل عبد یعنی اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونا ہے کہ میں انسان ہونے سے پہلے ایک مخلوق ہوں جس کا کوئی خالق ہے جبکہ میری انسانیت ایک حادثہ اور اتفاقی امر ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے یوں سوچیں کہ اگر میں انسان نہ ہوتا تو کیا ہوتا؟ ایک صورت یہ ہے کہ میں جن یا فرشتہ ہوتا، دوسری صورت یہ ہے کہ میں حیوانات، جمادات یا نباتات کی اجناس سے تعلق رکھتا۔ مگر میں کچھ بھی ہوتا ہر حال میں مخلوق ہوتا، یعنی اپنے وجود کی ہر ممکنہ صورت میں میری اصل مخلوق (عبد) ہونا ہی ہوتی، یہ اور بات ہے کہ میری عبدیت کا اظہار مختلف صورتوں میں ہوتا۔ مثلاً اگر میں پودا ہوتا تو میری عبدیت کا اظہار پودا ہونے میں ہوتی، اگر میں فرشتہ ہوتا تو یہ ملکوتیت میری عبدیت کے اظہار کا ذریعہ بنتی اور جب میں انسان ہوں تو میری انسانیت میری عبدیت کے اظہار کا ذریعہ ہے۔ الغرض میرا حال تو تبدیل ہوسکتا ہے لیکن میرا مقام بہرحال مخلوق (عبد) ہونا ہی رہے گا اور یہ بہرصورت ناقبل تبدیل ہے۔ میرے وجود کی ہر حالت میرے لیے ان معنوں میں اتفاقی (contingent) ہے کہ میں اپنی کسی حالت کا خود خالق نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے جس حالت میں چاہا مجھے میری مرضی کے بغیر تخلیق کر دیا نیز وہ اس بات پر مجبور نہ تھا کہ مجھے انسان ہی بناتا۔ پس ثابت ہوا کہ میری اصل مسلمانیت (بمعنی عبدیت) اور انسانیت میری مسلمانیت کے اظہار کا ذریعہ ہے اور اس کے علاوہ میری انسانیت

اور کچھ بھی نہیں۔ ہم نے عبدیت کو مسلمانیت سے اس لیے تعبیر کیا کیونکہ اصلاً تو ہر عبد مسلمان ہی ہوتا ہے چاہے وہ اس کا اقرار کرے یا انکار، اگر وہ اس کا اقرار زبان اور دل سے کر لیتا ہے تو مومن و مسلم (اپنی حقیقت اور اصل کا اقرار کرنے والا اور تابعدار) کہلاتا ہے اور اگر ماننے سے انکار کرے تو کافر (یعنی اپنی حقیقت کا انکار کرنے والا) ٹھہرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کافر کوئی نئی حقیقت تخلیق یا دریافت نہیں کرتا بلکہ اصل حقیقت (مسلمانیت، یعنی اللہ تعالیٰ کا بندہ ہونے) کا انکار کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب میں غیر مسلم سے مخاطب ہوتا ہوں تو انہیں اسلام کی دعوت دے سکتا ہوں لیکن کسی 'ماورائے اسلام انسانی مفاد' کے تناظر میں ان سے مکالمہ نہیں کر سکتا۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ میری حقیقت عبد ہونا ہے اور انسانیت محض میری عبدیت کے اظہار کا ذریعہ ہے تو یہ سمجھنا بالکل آسان ہو گیا کہ میری انسانیت کا وہی اظہار معتبر ہو گا جس میں عبدیت جھلکتی ہو نہ کہ میری خود کی مرضی اور نفس پرستی۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک میری عبدیت کے اظہار کا واحد معتبر ذریعہ صرف اور صرف اسلام ہے، لہٰذا میری انسانیت معتبر تب ہی ہوگی جب میری زندگی کا ہر گوشہ اسلام کے مطابق ہو۔ اسی لیے اس نے فرمایا: ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه (یعنی جو کوئی اسلام کے علاوہ کسی دوسرے طریقے سے اپنی عبدیت کا اظہار کرے گا تو اللہ کے ہاں قابل قبول نہیں ہوگا) اور ان الدین عند اللہ الاسلام (یعنی اظہار عبدیت کا واحد معتبر طریقہ اللہ کے نزدیک صرف اسلام ہے)۔ اس تفصیل کے بعد یہ سمجھنا بھی آسان ہو گیا کہ جب ہماری انسانیت محض اظہار عبدیت (اسلام) کا ذریعہ ہے تو اس کا اظہار زندگی کے ہر گوشے میں ہونا ضروری ہے چاہے اس کا تعلق میری نجی زندگی سے ہو یا اجتماعی زندگی سے۔

اس گفتگو سے یہ غلط فہمی بھی دور ہو جانی چاہیئے کہ 'مذہب سکھانے سے پہلے بچوں کو انسان بننا سکھانا چاہیئے'، یعنی پہلے انہیں یہ سکھائیں کہ انسان کیا ہے پھر مذہب کی بات کریں۔ درحقیقت یہ فلسفہ انسانیت پرستی کی تصویب (endorsement) ہی کی ایک شکل ہے کیونکہ ماورائے مذہب اپنے وجود کے ادراک کا مطلب یہی ہے کہ انسان اپنے ہونے کا جواز و پہچان خود اپنے اندر رکھتا ہے اور جس کا ادراک تعلیمات انبیاء کے بغیر بھی ممکن ہے، یعنی اصلاً ایک انسان اللہ تعالیٰ کے ماسوا ایک مستقل بالذات حقیقت، being without God ہے۔ سوال یہ ہے کہ خود کو مذہب سے علی الرغم بطور انسان پہچاننے سے کیا مراد ہے؟ یعنی میں اپنی انسانیت کو کیا پہچانتا ہوں، اظہارِ عبدیت کا ذریعہ یا اپنی اصل؟ اگر اسے اپنی اصل پہچانا تو یہی انسانیت پرستی ہے، اور اگر اظہارِ عبدیت کا ذریعہ پہچانا تو پھر مذہب سے ماورا اپنی پہچان کی بات ہی مضحکہ خیز ہے کیونکہ اس صورت میں جو دعویٰ میں کرتا ہوں وہ یہی تو ہے کہ انسان اپنے ہونے کا جواز اور پہچان خدا سے حاصل کرتا ہے یعنی میں لامحالہ being with God

ہوں، اور اپنے وجود کے ادراک سے 'پہلے' مجھے خدا کا ادراک حاصل کرنا ہوگا۔ چنانچہ تعلیمات انبیاء سے صرف نظر کر کے انسانی ذات کا جو بھی ادراک حاصل کیا جائے گا لازماً غلط ہوگا کیونکہ اس کے علاوہ حقیقت کے ادراک کا کوئی ذریعہ اس دنیا میں موجود ہی نہیں۔

### (۴) اسلام اور خیر:

اب ہم ابتدائے مضمون میں بیان کیے گئے آخری جملے کی طرف آتے ہیں۔ تصوراتِ عدل اور فطرت کی طرح 'بنیادی انسانی قدروں' کا فلسفہ بھی عمیق غلط فہمیوں کا باعث بنتا ہے۔ 'بنیادی انسانی قدروں' کے پیچھے یہ فلسفہ کارفرما ہے کہ خیر کے چند تصورات (مثلاً سچ بولنا) ایسے ہیں جو انسانیت کا تقاضا ہیں اور وہ ان معنی میں ماورائے مذہب ہیں کہ وہ اپنے جواز کے لیے مذہبی دلیل کے محتاج نہیں بلکہ وہ اپنا جواز از خود اپنے اندر رکھتے (self-evident) ہیں کیونکہ وہ تصورات آفاقی ہیں۔ مزید یہ کہ خیر کے ان تصورات کو تمام مذاہب نے اپنی تعلیمات میں اسی لیے بطور خیر متعارف کروایا ہے کیونکہ یہ آفاقی انسانی قدریں ہیں۔ انہی 'انسانی اقدار' کی آڑ میں آج کل 'بین المذاہب مکالمے' کی دعوت عام کی جارہی ہے۔ اہل سنت والجماعت کے نقطۂ نگاہ سے کسی قدر یا خیر کو ماورائے مذہب انسانی قدر کے طور پر قبول کرنے کی کوئی گنجائش موجود نہیں کیونکہ خیر کسی عمل کا 'ذاتی وصف' نہیں بلکہ ان کی بنیاد 'حکمِ خداوندی' ہے (نہ کہ انسانی عقل یا فطرت وغیرہ)۔ خیر وہ ہے جس کا شارع حکم دے، اور یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص کو 'اپنی عقل' سے کسی چیز کا اچھا یا برا ہونا محسوس ہو تو اس سے اللہ تعالیٰ کا یہ مطالبہ نہیں کہ جس چیز کو اس کی عقل اچھا سمجھتی ہے اسے اختیار بھی کرے اور جس کو اس کی عقل برا سمجھتی ہے اسے ترک کر دے، بلکہ وہ شخص صرف اسی بات کا مکلف ہے جس کا شارع نے اس سے مطالبہ کیا ہے۔ مثلاً عام طور پر سچ بولنے کو انسانی قدر (value) سمجھا جاتا ہے لیکن سچ بولنا بذاتِ خود کوئی قدر نہیں کیونکہ یہ تو اس وجہ سے بھی بولا جاسکتا ہے کہ ایسا کرنا انسانی مجبوری ہے کہ وہ 'جو بھی' معاشرتی مقصد حاصل کرنا چاہتا ہے اس کے حصول کے لیے اسے لازماً سچ بولنا پڑے گا بصورتِ دیگر اس مقصد کا حصول ناممکن ہو جائے گا۔ فرض کریں زید کا مقصد سرمائے میں لامحدود اضافہ ہے، اس مقصد کے حصول کے لیے لازم ہے کہ زید اور اس جیسے سب لوگ سچ بولنے کو لازم سمجھیں کیونکہ اگر سب لوگ جھوٹ بولنے لگیں تو لوگ ایک دوسرے کے معاہدات پر بھروسہ نہیں کریں گے اور سرمائے کا حصول ممکن ہی نہیں رہے گا۔ پس اگر کوئی شخص اس وجہ سے سچ بولتا ہے کہ سچ بولنا کسی معاشرتی مقصد (مثلاً سرمائے میں اضافے) کے حصول کے لیے ضروری ہے تو سچ بولنا ہرگز بھی خیر نہیں کیونکہ قدر کسی عمل کے تسلسل یا موافقت (consistency) کی صفت سے ہم آہنگ ہونے کا نام نہیں، بلکہ قدر تو وہ تب بنتا ہے جب اسے حکمِ خدا سمجھ کر کیا جائے۔ اسی طرح غریب کی مدد

کرنا بالذات کوئی اچھائی نہیں بلکہ اچھائی یہ تب ہوگا جب وہ حکمِ خداوندی سمجھ کر کیا جائے جس کی خبر نبی نے دی کیونکہ غریب کی مدد اس طور پر بھی کی جاسکتی ہے کہ ایسا کرنا مجھے اچھا لگتا ہے یا اس سے میری قوم کا بھلا ہوتا ہے۔

اگر ارادۂ خداوندی سے ماوراء اور اوپر (transcendantal) کسی خیر و قدر (value) کے کسی تصور کا امکان مان لیا جائے تو پھر کسی مذہب کے بجائے ان 'انسانی قدروں' کی بنیاد پر معاشرتی و ریاستی صف بندی کی بات بھی تسلیم کرنا ہوگی۔ چنانچہ اسلام سے باہر یا علاوہ کسی خیر اور اخلاقیات کا کوئی وجود نہیں کہ جس کی بنیاد پر میں کسی سے کلام کرسکوں، میں جب بھی غیر مسلم سے مخاطب ہوتا ہوں اسے اسلام ہی کی طرف دعوت دے سکتا ہوں نہ کہ اس کے علاوہ کسی انسانی قدر یا حقوق وغیرہ کی طرف۔ جونہی میں یہ کہتا ہوں کہ مذہب (اسلام) کے علاوہ بھی کچھ آفاقی قدریں ہیں میں اس بات کے امکان کا اقرار کر لیتا ہوں کہ خیر کا تعین کرنے کا کوئی پیمانہ ارادۂ خداوندی سے باہر بھی ہوسکتا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ شارع کے حکم سے اوپر بھی کوئی اصول یا حقیقت ایسی ہے جس کی پابندی خود شارع پر لازم ہے نیز اسلام الدین اور الحق نہیں بلکہ کسی بڑے تصورِ خیر کا ایک حصہ ہے۔ اخلاقیات کو ہر قسم کی ایمانیات سے ماوراء کوئی انسانی وصف سمجھ کر 'انسانی قدروں' کے طور پر قبول کرنا غلط فہمی ہے کیونکہ اخلاقیات کوئی ٹیکنکل چیز نہیں بلکہ ایمانیات (metaphysics) ہی سے ماخوذ ہوتی ہیں۔ ایک عمل کسی ایک تصورِ خیر میں برا اور کسی دوسرے میں اچھا ہوسکتا ہے۔ مثلاً سود دینا اور لینا اسلام میں گناہ کبیرہ اور جرم (corruption) ہے جبکہ سرمایہ دارانہ تصورِ خیر کا یہ لازمی جز ہے اور وقت پر سود ادا کرنا عمدہ اخلاق کا مظہر سمجھا جاتا ہے۔

قرآن مجید میں بیان ہوا:

> لیس البر ان تولوا وجوھکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من آمن باللہ والیوم الاخر والملئکۃ والکتاب والنبیین ---الخ۔ 'نیکی یہ نہیں کہ تم اپنے چہرے مشرق یا مغرب کی طرف کرلو بلکہ نیکی یہ ہے کہ انسان ایمان لائے اللہ پر، یوم آخرت پر، فرشتوں پر، (نازل کردہ) کتابوں پر اور انبیاء پر' (بقرۃ:۱۷۷)۔

اس تفصیلی تقاضۂ ایمان کے بعد قرآن نیکی کرنے کے چند مخصوص اعمال کا ذکر کرتا ہے، مثلاً نماز پڑھنا، غریبوں کی مدد کرنا وغیرہ۔ یہ آیت واضح طور پر یہ حقیقت بیان کررہی ہے کہ خیر و شر کا منبع ایمان ہے۔

بنیادی انسانی قدروں کے فلسفے کا ایک گمراہ کن پہلو اس کی بنیاد پر ایک آفاقی اور ماورائے اسلام فلسفہ عروج و زوال اخذ کرنا ہے۔ اس فلسفے کے مطابق قوموں کے عروج و زوال کا راز بنیادی انسانی قدروں کو اپنانے میں پنہاں ہے، یعنی جب کوئی قوم اجتماعی طور پر ان قدروں کا ارادہ کر لیتی ہے جو بنیادی انسانی

قدریں ہیں تو پھر دنیا کی زمام کار اسے سونپ دی جاتی ہے، یہی قانونِ الٰہی ہے۔ جب تک مسلمان بحیثیتِ قوم ان اقدار کے محافظ رہے وہ دنیا پر غالب رہے، آج مغرب نے انہیں اپنا رکھا ہے تو دنیا کی امامت کا تاج ان کے سر پر رکھ دیا گیا ہے۔ گویا یہ دلیل دنیاوی سیادت کا اخلاقی جواز بنیادی انسانی قدروں سے فراہم کرتی ہے نیز مسلمانوں اور مغرب کے غلبے کو ایک ہی معیار پر پرکھتی ہے۔ یہ دلیل اپنی وضع میں بالکلیہ غلط ہے کیونکہ اسلامی نقطۂ نگاہ سے بنیادی سوال یہ ہے کہ دنیا کی امامت وسیادت حاصل ہوجانے سے کیا مراد ہے؟ کیا اس کا معنی یہ ہے کہ چند ایسی اقدار ہیں کہ جو قوم انہیں اپنا لے وہ لازماً خلافتِ ارضی اور امتِ وسط کے درجے پر فائز کردی جاتی ہے اور نوع انسانیت کو جنت کی طرف بلانے میں امام بن جاتی ہے؟ ظاہر بات ہے ایسا کچھ بھی نہیں کیونکہ مغرب کے تسلط نے نوع انسانی کے لیے جنت نہیں بلکہ جہنم جانا سہل بنا دیا ہے کہ یہ شر کا غلبہ ہے۔ اگر کسی قوم کا عالمی غلبہ لازماً جنت بنانا سہل کرتا ہے تو مغرب کے لیے ایسا کیوں نہ ہوا؟ درحقیقت یہ دلیل دینے والے غلبے کو دنیاوی جاہ وحشمت، تسخیر کائنات، تصرف فی الارض سے تعبیر کرتے ہیں اور اسے بالذات خیر فرض کرتے ہیں، جبکہ اسلامی نقطۂ نگاہ سے نہ تو مطلوب غلبہ تصرف فی الارض میں آگے بڑھ جانا ہے اور نہ ہی غلبہ بذاتِ خود خیر ہوتا ہے، بلکہ خیر کا باعث تب ہوتا ہے جب خلافت کا باعث بنے اور غلبہ خلافت تب بنتا ہے جب احکاماتِ الٰہی کی پیروی کی جائے۔ چنانچہ اسلامی نقطۂ نگاہ سے ایسی کوئی ماورائے مذہب قدر نہیں جسے اختیار کرنا خیر پر مبنی غلبے کا باعث بن جائے۔ مغرب کے غلبے کا راز یہ ہے کہ جس شر (آزادی) کی وہ دعوت دیتا ہے دنیا کی بڑی اکثریت نے اسے قبول کرکے اس کے حصول کے لیے اداراتی صف بندی اختیار کررکھی ہے۔ مغرب کا غلبہ کسی بنیادی انسانی قدر کا نہیں بلکہ اوصافِ خبیثہ کی عمومیت کا نتیجہ ہے اسی لیے وہ شر کا باعث بن رہا ہے۔ اسی طرح اسلامی غلبہ بھی کسی بنیادی انسانی قدر کا نہیں بلکہ شریعت اسلامی کی عمومیت کا نتیجہ تھا اور اسی لیے وہ خیر کا باعث بنا کیونکہ خیر اسلام کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس دلیل کا تقاضا یہ ماننا ہے کہ:

(۱) مغرب کا غلبہ درحقیقت حق کا غلبہ ہے (۷) کیونکہ اس کی بنیاد آفاقی انسانی قدریں ہیں،

(۲) اصل مطلوب غلبہ وہی ہے جو مغرب نے حاصل کیا یعنی تصرف فی الارض میں اضافہ

(۳) غلبہ اسلام کا مطلب تصرف فی الارض کی امامت کا تاج مسلمانوں کے سر پر رکھ دینے کے سوا اور کچھ نہیں جس کے لیے سائنس وٹیکنالوجی کے سوا کسی اور چیز کی ضرورت نہیں (۸)۔ عروج وزوال کا یہ باطل فلسفہ درحقیقت تصرف فی الارض کو اہم ترین اسلامی قدر ثابت کرنے کا جواز ہے۔

درج بالا تفصیل سے واضح ہوا کہ اسلام پر گفتگو کرتے ہوئے ہمیں کسی تیسری اصطلاح کا استعمال نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ان کے ذریعے عدل، فطرت وخیر کی ایک غیر جانبدارانہ اور ماورائے اسلام اصلاح کا

امکان پیدا ہوتا ہے اور جن کی روشنی میں احکاماتِ شریعت کی از سرِ نو تشریح کی ضرورت محسوس کی جاتی ہے جو کہ شریعتِ الٰہی کے مفاہیم کو بدلنے کی ایک سازش ہے۔ یہ بات اچھی طرح یاد رکھنی چاہئے کہ کوئی بھی اصطلاح غیر جانبدارانہ نہیں ہوتی، اگر ان اصطلاحات کے معنی ہم شریعت سے اخذ نہیں کرتے تو فی زمانہ ان کے معنی غالب مغربی علمی وتہذیبی روایت ہی سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب زدہ ذہن کے لیے ان تصورات کے شرعی معنی اجنبی ہوتے چلے جا رہے ہیں کیونکہ وہ ان کے معنی مغربی علمی روایت سے اخذ کرتا ہے۔ افسوس کہ معتزلی اسکالرز کو بجائے جدید ذہن تبدیل کرنے کے شریعت تبدیل کرنے کی فکر لاحق ہے جیسا کہ ان کے اس جملے ہی سے واضح ہوتا ہے 'ہمیں اسلام کو موجودہ حالات کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنا ہے تا کہ یہ جدید ذہن کے لیے قابل قبول ہو سکے'۔ یعنی عصرِ حاضر کے ذہن کی مابعد الطبیعاتی سطح کو انبیاء کے طریقۂ کار کے مطابق بدلنے کے بجائے جدید متکلمین نے اس ذہن کے اعتزال کے مطابق اسلام کو ڈھالنے کا کام کیا جس کے نتیجے میں دین کا حلیہ تو بدل گیا مگر عصرِ حاضر کا ذہن جہاں تھا وہیں رہا۔ لہٰذا تیسری اصطلاح پر اصرار محض بے وقوفانہ حرکت نہیں بلکہ اسلام کو جدید بنانے کی ایک خطرناک چال ہے۔ مذکورہ خطرہ تصوراتی یا محض خطرہ ہی نہیں بلکہ یہ وہ عمل ہے جو اس سے قبل عیسائیت کے ساتھ ہو چکا اور اگر یہ رجحان جاری رہا تو اسلام کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے۔ اس تمام عمل میں مضحکہ خیز بات یہ ہے کہ بعض اوقات اس کی اگلی صفوں میں وہ لوگ نظر آتے ہیں جو روایت پسندی کے علمبردار ہیں۔ جدید اعتزال کی اس لہر کا مقابلہ صرف اہل سنت والجماعت کے ان اصولوں پر کیا جا سکتا ہے جو قرآن، سنت اور اجماع کے ساتھ اس تہذیبی وعلمی روایت اور تسلسل پر بھی زور دیتے ہوں جو اسلامی تاریخ کے بہترین دور میں رہا۔

## حواشی:

☆ مضمون کا یہ حصہ علی محمد رضوی صاحب کے مضمون 'اسلام میں اعتدال پسندی کے فکری ابہام پر ایک نظر' (ساحل، شمارہ ستمبر ۲۰۰۵) سے ماخوذ ہے۔

۱۔ سورۃ بقرۃ کی آیت نمبر ۱۸۵ کی طرف اشارہ ہے جس میں قرآن کو 'الفرقان' کہا گیا ہے۔

۲۔ مثلاً جیسے عدلیہ کی بحالی کی تحریک کہ جس کا مقصد ہیومن رائٹس پر مبنی سیکولر تصور عدل کے حامی قانون کی بالا دستی قائم کرنا ہے۔

۳۔ مشہور حدیث مبارکہ کل مولود یولد علی الفطرۃ یعنی 'ہر پیدا ہونے والا بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے' کا معنی یہی ہے کہ وہ فطرت یعنی اسلام پر پیدا ہوتا ہے۔

۴۔ 'فطرت بطور ماخذ شریعت' غامدی صاحب کے گروہ کا ایک اہم اصول ہے جس کی آڑ میں وہ موسیقی وغیرہ کا جواز بیان کرتے ہیں۔

۵۔ سوشل سائنسز درحقیقت کسی مجرد انسان نہیں بلکہ ہیومن (وہ انسان جو خود کو قائم بالذات سمجھتا ہے) کے رویے سے بحث کرتی ہیں۔

۶۔ بعض جدید مفکرین نے آیت ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئك كان عنه مسئولا 'یقیناً روز محشر آنکھ، کان اور قلب کا حساب ہونا ہے' (بنی اسرائیل:۳۶) کو بنیاد بنا کر یہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے کہ آنکھ، کان اور قلب ایسے انسانی ذرائع علم ہیں جن کی بنیاد پر انسان تعلیمات انبیاء کے بغیر بھی اللہ تعالیٰ کے سامنے جوابدہ ہے۔ آیت کریمہ کا یہ معنی ہرگز نہیں بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ روزِ محشر انسان سے یہ پوچھا جائے گا کہ اللہ تعالی نے جو صلاحیتیں آنکھ، کان و قلب کی صورت میں اسے عطا کی تھیں وہ اس نے کہاں صرف کیں، جیسا کہ حدیث شریف میں ارشاد ہوا کہ آنکھ، کان اور قلب سب کے زنا سے بچو۔

۷۔ جیسے کہ علامہ اقبالؒ وغیرہ کا خیال ہے کہ مغربی تہذیب کا باطن عین خیر اور اسلام پر مبنی ہے البتہ اسے برتنے میں چند غلطیاں سرزد ہو گئیں۔

۸۔ یہی مسلم قوم پرستی ہے جس کا مقصد سرمایہ دارانہ نظم میں مسلمانوں کی جاہ وحشمت قائم کرنا ہے۔ دنیا کے سامنے ایک 'ماڈل اسلامی ریاست' قائم کر کے پیش کرنا اسی فکر کا ایک شاخسانہ ہے۔ اس ماڈل اسلامی ریاست کا نقشہ چند اسلامی ترمیمات کے ساتھ تقریباً وہی ہے جو سوئٹزرلینڈ اور دیگر Scandinavian ریاستوں میں قائم ہو چکا ہے، جہاں افراد کو ہیومن رائٹس کے علاوہ تمام ویلفیئر حقوق فراہم بھی کیے جاتے ہیں۔

## اسلام اور تصورات آزادی، مساوات اور رواداری

۱) اسلام فرد کی آزادی کا حامی ہے یا انفرادی آزادی کی تقدیس اسلام کا اہم اصول ہے۔
۲) اسلام فرد کے اس حق کو مانتا ہے کہ وہ خیر وشر کی جو تعبیر اختیار کرنا چاہے کرے۔
۳) اسلام غیر مسلموں کو مساوی معاشرتی حیثیت دیتا ہے۔
۴) اسلام امن ورواداری کا مذہب ہے۔
۵) قرآنی آیت لا اکراہ فی الدین سے معلوم ہوا کہ دین میں کسی قسم کا جبر نہیں۔
۶) اگر مجاہدین کے نظریۂ اسلام (کہ اقامت دین فرض ہے) کو تسلیم کرلیا جائے تو مسلمان کہیں بھی مخلوط آبادی میں امن سے زندگی بسر نہیں کرسکتے۔
۷) زمانہ حال عالمگیریت (Globalization) کا دور ہے جہاں ہر نظریۂ حیات کے ماننے والوں کے درمیان اشتراک عمل کے سوا کوئی دوسری صورت کارگر نہیں۔
۸) اگر مسلمان بحیثیت جماعت اپنے عقائد کی اشاعت کا حق رکھتے ہیں تو انہیں غیر مسلموں کو بھی یہ حق دینا ہوگا۔

زیرِ نظر مضمون کے اس حصے میں ہم درج بالا جملوں کی تنقیح کرنے کی کوشش کریں گے۔

### نظریۂ آزادی، مساوات اور رواداری کا مفہوم:

جدید مسلم مفکرین قرآنی آیت فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر (تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے، کہف ۱۸: ۲۹) سے ماخوذ شدہ جبر وقدر کی بحث پر مبنی مذہبی تصورِ آزادی کو مغربی تصورِ آزادی سے خلط ملط کرکے اسلام میں آزادی (اور جمہوریت) بطور ایک مستقل قدر کا اثبات کرتے ہیں، حالانکہ مذہب اور مغرب کے تصورِ آزادی میں سوائے لفظی اشتراک کے اور کوئی شے مشترک نہیں۔ مناسب ہے کہ پہلے ہم مغربی تصوراتِ آزادی، مساوات اور رواداری کے اصل معنی جان لیں کیونکہ مغربی تہذیب کے یہ تین اہم تصورات باہم ایک دوسرے مربوط ہیں۔

### نظریۂ آزادی (Principle of Freedom / Autonomy):

کا معنی ہے تعیین خیر وشر کا حق (right to define good and bad)، یعنی یہ تصور کہ خیر کی تعریف متعین کرنا فرد کا حق ہے (good is the right of individual)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خیر وشر کا تعین کرنے کا حق ہر انسان کو ہونا چاہئے ماورائے اس سے کہ فرد اس حق کو

استعمال کر کے اپنے لیے خیر وشر کا کون سا پیمانہ طے کرتا ہے کیونکہ اصل خیر یہی ہے کہ انسان خود خیر وشر طے کرنے کا مکلّف ومجاز ہو۔ سادہ لفظوں میں یہ کہ خیر وہی ہے جسے فرد اپنی مرضی وارادے سے اختیار کرتا ہے، نیز فرد اپنی ترجیحات کی جو بھی ترتیب مرتب کرے گا وہی اس کے لیے خیر ہوگا۔ اگر ہنری پتے گننے کو اپنی زندگی کا مقصد بنالے تو یہی اس کے لیے خیر ہوگا، اگر ابرار گلوکار بننا چاہتا ہے تو یہی اس کا خیر ہوگا اور اگر عبداللہ مسجد کا امام بننا چاہتا ہے تو یہ اس کا خیر ہوگا۔ الغرض اصل بات یہ نہیں کہ فرد اپنی آزادی کو کس طرح استعمال کرتا ہے بلکہ اصل خیر یہ ہے کہ وہ اپنے لیے خیر وشر طے کرنے کا حق استعمال کرنے میں آزاد ہو۔ دوسرے لفظوں میں آزادی کا مطلب ہے choice of choice (جو چاہنا چاہوں چاہ سکنے کا حق)، یعنی کوئی عمل فی نفسہٖ اچھا یا برا نہیں اور نہ ہی فرد کے ارادے کے علاوہ کوئی ایسا پیمانہ ہے جس کے ذریعے کسی عمل یا شے کی قدر (value) متعین کی جاسکے، فرد معیاراتِ خیر وشر خود متعین کرتا ہے۔

**نظریہ مساوات (Principle of Equality):**

یہ ماننا کہ چونکہ ہر فرد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے لیے قدر (خیر وشر) کا جو پیمانہ چاہے طے کر لے، لہٰذا ہر شخص کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ دوسروں کے اس مساوی حق کو تسلیم کرے کہ وہ بھی اپنی زندگی میں خیر اور شر کا جو پیمانہ چاہیں طے کرلیں اور اس بات کو مانے کہ خیر وشر کے تمام معیارات مساوی (Equal) حیثیت رکھتے ہیں۔ مساوات کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کے تعین قدر کی ترتیب کو یکساں اہمیت دی جائے اور کسی بھی فرد کے معیارِ خیر وشر اور اقداری ترجیحات کی ترتیب کو کسی دوسرے کی ترتیب پر فوقیت نہیں دی جانی چاہئے۔ ان معنی میں عبداللہ، ہنری اور ابرار کی خواہشات مساوی اقداری حیثیت کی حامل ہیں اور ان میں کسی ایک کو کسی دوسری پر ترجیح دینے کی کوئی بنیاد موجود نہیں۔ پس خود ارادیت (autonomy) کا ہر فرد یکساں مکلّف ہے اور جمہوری ریاست کی تعمیر کے لیے صرف آزادی نہیں بلکہ مساوی آزادی (equal freedom) کو تسلیم کیا جانا ضروری ہے۔

**نظریہ رواداری (Doctrine of Tolerance):**

کا مطلب یہ ہے کہ انفرادی سطح پر اقدار کی ترتیب میں جس فرق کا اظہار لوگوں کی زندگیوں میں ہوتا ہے اسے برداشت کیا جائے، یعنی یہ مانا جائے کہ اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آپ کی نگاہ میں خیر کا تصور کیا ہے، بلکہ اہم بات یہ ہے کہ فرد اس بات کا قائل ہو کہ ذاتی زندگی میں اقدار کی جو بھی ترتیب ہو مگر معاشرتی سطح پر وہ اس ترتیب کو قبول کرے گا جس میں اصولِ آزادی (یعنی فرد کے اس حق کو کہ وہ خیر کی جو تعبیر کرنا چاہے کر سکے) کی بڑھوتری کو مقدم رکھا جائے گا۔ Tolerance کا مطلب اختلاف رائے کو برداشت کرنا نہیں، بلکہ اس کا مطلب اقداری ترتیب کے فرق کو غیر اہم اور لایعنی سمجھنا ہے۔ (1)

چنانچہ آزادی و مساوات بطور اقدار اختیار کرنے کا لازمی تقاضا یہ ماننا بھی ہے کہ کسی بھی فرد کو اپنے تصورِ خیر (مثلاً مذہبیت) کی بنیاد پر کسی دوسرے شخص کے عمل پر تنقید کرنے یا اسے تبدیل کر دینے کی خواہش رکھنے اور اس کے لیے جدوجہد کرنے کا حق حاصل نہیں، یہاں تک کہ ایک باپ کو نماز کے لیے اپنے بچوں پر جبر کرنے کا حق حاصل نہیں ہو سکتا (۲)۔ اگر فرد مذہبی زندگی کو ایک نفسیاتی دوا یا روحانی تسکین کے ایک ذریعے کے طور پر اپناتا ہے تو یہ قابلِ قبول ہے مگر مذہب کے معاشرتی و ریاستی اظہار کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ زندگی گزارنے کے تمام طریقوں کو مساوی معاشرتی قدر دینے کے اس رویے کا نام ٹولرنس ہے (جسے عام طور پر اسلامی تصور 'رواداری' سے خلط ملط کر دیا جاتا ہے) جس کا مفہوم یہ ہے کہ جب تمام افراد کی ذاتی خواہشات کی ترتیب اور زندگی گزارنے کے تمام طریقے مساوی ہیں تو ہر شخص کے لیے لازم ہے کہ وہ دوسرے کی خواہشات کا احترام کرتے ہوئے انہیں برداشت کرے۔ آزادی کے اصول پر معاشرتی تشکیل تبھی ممکن ہے جب افراد اظہارِ ذات کے تمام طریقوں کو یکساں اہمیت دیں اور انہیں برداشت کرنے کا مادہ پیدا کریں، یعنی ٹولرنس کا مظاہرہ کریں (۳)۔ مغربی مباحث آزادی اور مساوات سے اخذ شدہ تصورات مثلاً plurality of goods کا ذکر بھی یہاں افادیت سے خالی نہیں کیونکہ یہ نظریات بھی جدید مفکرین کے لیے فکری اعتزال کا باعث بنے۔ plurality of goods کا مطلب یہ ماننا ہے کہ خیر کی بہت سی تعبیریں ہیں اور یہ تمام تعبیریں اصولاً و اخلاقاً مساوی ہیں، نیز جمہوری ریاست کا بنیادی وظیفہ یہی ہے کہ وہ تمام تصوراتِ خیر کے اظہار کو ممکن بنائے۔ چنانچہ plurality of goods نظریۂ آزادی و مساوات کا منطقی لازمہ ہے۔

**۱) اسلام اور آزادی:**

واضح ہوا کہ مغربی تصوراتِ آزادی و مساوات مستقل اقدار (freedom as value) کی حیثیت رکھتی ہیں اور یہ جمہوری ریاست سے تقاضا کرتی ہیں کہ وہ ایسی معاشرتی و ریاستی صف بندی وجود میں لائے جو ہر فرد کی اس صلاحیت وحق کو بڑھاتی چلی جائے کہ وہ جو چاہنا چاہے چاہ سکے اور اسے حاصل کر سکنے کا مکلّف ہو سکے۔ اس کے مقابلے میں مذہبی نقطۂ نگاہ سے آزادی کا مطلب ہے ارادۂ خداوندی کے مظہر تصوراتِ خیر و شر کو اپنانے کی صلاحیت، یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ نے انسان کو جسمانی و عقلی صلاحیتوں سے نوازا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ نے انسان کی ہدایت کا انتظام کر دینے کے بعد اسے مجبور محض نہیں بنایا بلکہ اسے یہ صلاحیت بھی عطا کی ہے کہ وہ حق کو اختیار کر کے اپنے رب کا فرماں بردار بنے یا اس کا انکار کر کے اس کا باغی کہلائے۔ دوسرے لفظوں میں مذہبی جبر و قدر کی بحث میں آزادی کا مفہوم ہے مذہب کے طے کردہ خیر و شر میں سے کسی ایک کو اپنانے کی صلاحیت ( ability to choose

(between good and bad) نہ کہ خیر وشر متعین کرنے کا حق (جیسا کہ مغربی تصور ہے)۔ مذہبی تصور آزادی کا مطلب یہ نہیں کہ اگر فرد اپنے ارادے سے کفر اختیار کرے گا تو وہی خیر ہوگا بلکہ اسے اس کی سزا بھگتنا ہوگی جیسا کہ اوپر بیان کردہ پوری آیت پڑھنے سے واضح ہوتا ہے جو یوں ہے:

قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظلمین نارا (فرمادیجئے! کہ حق تو وہی ہے جو تمہارے رب کی طرف سے آیا ہے، تو جو چاہے اس حق کو مان لے اور جو چاہے انکار کردے، ہاں ہم نے (انکار کرنے والے) ظالموں کے لیے آگ تیار کر رکھی ہے)۔

چنانچہ اسلام آزادی 'بطور ذریعہ' (freedom as resource) کا تو قائل ہے کہ دیگر مخلوقات کے مقابلے میں انسان کو یہ ذریعہ وصلاحیت حاصل ہے کہ وہ خیر وشر میں سے کسی ایک کو اختیار کرسکتا ہے، مگر اسلامی نظامِ زندگی میں آزادی بطور ایک قدر (freedom as value) کا کوئی مقام نہیں کیونکہ اصل قدر آزادی استعمال کرنے کا حق نہیں بلکہ اسے اپنے رب کے سپرد (surrender) کردینا یعنی قدر آزادی نہیں بلکہ عبدیت ہے۔ مغرب میں آزادی اعلیٰ ترین خیر ہے کیونکہ ان کے مطابق اصل حیثیت اس چیز کی نہیں کہ آپ کیا چاہتے ہیں بلکہ اس کی ہے کہ آپ جو چاہنا چاہیں چاہ سکیں، جبکہ مذہبی نقطہ نگاہ سے اہم بات یہ نہیں کہ میں جو چاہنا چاہوں چاہ سکنے پر قادر ہوں یا نہیں بلکہ یہ ہے کہ میں وہ چاہتا ہوں یا نہیں جو خدا چاہتا ہے کہ میں چاہوں۔ پس معلوم ہوا کہ نظریۂ آزادی کا معنی رد ہے عبدیت کا، یعنی اس بات کا انکار کرنا کہ انسان اللہ تعالیٰ کا بندہ ہے اور اس کا کام اس کی رضا حاصل کرنا ہے کیونکہ آزادی کا مطلب انسان کے حق خود ارادیت (self-determination) کا دعویٰ ہے، یہ تصور انسان کی بنیادی ضرورت یعنی 'حصول ہدایت کے لیے خدائی رہنمائی' سے انکار کرنا ہے۔

## ۲) اسلام اور مساوات:

اسلامی نکتۂ نگاہ سے نظریۂ مساوات کا معنی ہے نظام ہدایت ورشد کا رد، یعنی اس بات کا انکار کرنا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو خیر وشر بتانے کے لیے ہدایت کا کوئی سلسلہ انبیاء کرام کے ذریعے قائم کیا ہے نیز انسان کے پاس ایسی کوئی الہامی اطلاعات نہیں جو حتمی ہوں اور جن کی بنیاد پر وہ خواہشات اور اعمال میں ترجیح کا کوئی پیمانہ قائم کرسکے۔ ایسا اس لیے کہ نظامِ ہدایت کا معنی ہی یہ ہے کہ تمام انسانوں کی خواہشات کی ترتیب ہرگز مساوی معاشرتی حیثیت نہیں رکھتیں بلکہ وہ شخص جس کی خواہشات کی ترتیب تعلیماتِ انبیاء کا مظہر ہیں تمام دوسری ترتیبوں پر فوقیت رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی نظریۂ ریاست آزادی

(اور اسی لیے مساوات) کو بطور کسی ایسی معاشرتی قدر قبول نہیں کرتا جو ریاست سے اس بات کا تقاضا کرے کہ وہ خیر کے معاملے 'غیر جانبدار' ہو کر تمام تصورات خیر کے 'حقوق' کا 'مساوی' تحفظ کرے، بلکہ اسلامی ریاست کا تو مقصد ہی اس خیر کو جو ارادۂ خداوندی کی صورت میں نازل ہوا تمام دیگر تصوراتِ خیر (جو درحقیقت شر ہیں) پر غالب کر دینا ہے نہ کہ ان کے ساتھ مفاہمت کرنا اور خیر سگالی کے جذبات کا اظہار کر کے انہیں مساوی حیثیت عطا کر دینا۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوا:

هو الذی ارسل رسوله بالهدی ودین الحق لیظهره علی الدین کله

'وہ اللہ ہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا تا کہ اسے تمام دینوں پر غالب کر دے' (فتح: ۲۸)۔

دوسرے لفظوں میں نظامِ ہدایت مساوات کا نہیں بلکہ حفظِ مراتب کا متقاضی ہے جس میں افراد کی درجہ بندی کا معیار (differentiating factor) تقویٰ ہوتا ہے نیز اسلامی معاشرے و ریاست کا مقصد جمہوری معاشرے کی طرح ہر فرد کو اپنی اپنی خواہشات کے مطابق زندگی گزارنے کے مساوی مواقع فراہم کرنا نہیں بلکہ ان کی خواہشات کو نظام ہدایت کے تابع کرنے کا ماحول پیدا کرنا ہوتا ہے۔ اسی لیے اسلامی نظریہ ریاست میں citizen (ایسی عوام جو اصولاً حاکم اور فیصلہ کرنے والی ہوتی ہے) اور عوامی نمائندگی (Representation of citizens) کا کوئی تصور ہے ہی نہیں کیونکہ یہاں عوام citizen نہیں بلکہ رعایا ہوتی ہے اور خلیفہ عوام کا نمائندہ نہیں ہوتا کہ جس کا مقصد عوام کی خواہشات کے مطابق فیصلے کرنا ہو بلکہ وہ تو رسول اللہ ﷺ کا نائب ہوتا ہے جس کا مقصد رعایا کی خواہشات کو شریعت کے تابع کرنے کے لیے نظام ہدایت کا نفاذ ہوتا ہے۔ اس کے برعکس آزادی و مساوات کا معنی یہ ہے کہ خیر و شر اور اپنی منزل کا تعین انسان خود طے کرے گا اور ہر شخص کا تصورِ خیر و زندگی گزارنے کا طریقہ مساوی معاشرتی حیثیت رکھتا ہے اور ریاست کا مقصد ایسی معاشرتی صف بندی وجود میں لانا ہوتا ہے جہاں ہر فرد اپنی خواہشات کو ترتیب دینے اور انہیں حاصل کرنے کا زیادہ سے زیادہ مکلف ہوتا چلا جائے۔

### ۳) اسلام، رواداری اور امن (۴)

اس بحث سے نظریہ Tolerance کی اسلامی حیثیت بھی صاف ہو جاتی ہے۔ نظریۂ رواداری کا معنی ہے نہی عن المنکر کا رد، یعنی جب یہ مان لیا کہ خیر کا تعین فرد کا حق ہے، نیز تمام تصورات خیر مساوی ہیں تو یہ ماننا بھی لازم ہے کہ اول تو برائی کوئی شے ہی نہیں، اور اگر مجھے کوئی عمل اپنے تصورِ خیر کے مطابق برائی نظر آتا بھی ہے تو میں اسے برداشت کروں نہ یہ کہ اسے روکنے کی فکر اور تدبیر کرنے لگوں۔ بلکہ

جمہوری اقدار (آزادی ومساوات) کا تقاضا تو یہ ہے کہ میں دوسرے شخص کے ہر عمل کو قابلِ قدر نگاہ سے دیکھوں، اگر وہ اپنی ساری زندگی بندروں کے حالات جمع کرنے پر صرف کردے تو کہوں کہ 'واہ جناب! کیا ہی عمدہ تحقیقی کام کیا ہے'۔ دوسرے لفظوں میں نظریۂ رواداری اس دعوے کے مترادف ہے کہ وہ تمام احادیث جن میں نہی عن المنکر کا حکم دیا گیا ہے(۵) نیز قرآنی آیات جن میں اہل ایمان کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ یا ایها الذین امنوا قوا انفسکم واهلیکم نارا 'اے ایمان والو اپنے آپ کو اور اپنے اہل وعیال کو آگ سے بچاؤ' (تحریم، ۶) ان کا انکار کردوں اور انہیں ناقابل عمل گردانوں۔ آزادی ومساوات بطور مستقل اسلامی اقدار ماننے کا مطلب یہ ہے کہ اسلام بھی تمام تصوراتِ خیر کو مساوی حیثیت دیتا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اسلام کوئی برتر اور مکمل نظامِ زندگی نہیں بلکہ ایک ایسے برتر نظام ہائے زندگی کا حصہ ہے جس میں تمام تصوراتِ خیر برابر ہوتے ہیں اور وہ نظام لبرل سرمایہ داری ہے۔ عالمگیریت (Globalization) کے نام پر مسلمانوں کو موجودہ نظام کے ساتھ اشتراکِ عمل کی دعوت دینے کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس بات سے دستبردار ہو جائیں کہ اسلام ہی حق ہے اور ہم لبرل سرمایہ داری کے آلۂ کار بن جائیں کیونکہ موجودہ عالمگیریت کا مطلب لبرل سرمایہ داری کے عالمی غلبے کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔

ظاہر بات ہے اسلام کا یہ تصور درست نہیں کیونکہ اسلام کا مقصد دنیا کی ہر ریاست (چاہے وہ کیسی ہی ہو) چلانے کے لیے پر امن اور وفادار رعیت فراہم کرنا نہیں اور نہ ہی اسلام محض چند عقائد اور اصول اخلاق کا نام ہے جو ہر نظام زندگی میں کھپ سکے کیونکہ اگر معاملہ یہی ہوتا تو اسلام دیگر مذاہب سے کچھ مختلف چیز نہ ہوتا۔ اس کے برخلاف اسلام خود ایک نظام زندگی اور علمیت ہے جس میں عقائد، عبادات، اخلاقیات کے ساتھ ساتھ انفرادی واجتماعی زندگی کے تمام معاملات سے متعلق احکام وقوانین بھی ہیں۔ پھر اسلام کا اپنے بارے میں دعویٰ یہ نہیں کہ میں بہت سے تصوراتِ حق میں سے ایک حق ہوں بلکہ وہ خود کو 'الحق' (the truth) کہتا ہے، یعنی وہ پورے یقین کے ساتھ کہتا ہے کہ صرف میرا ہی نظام برحق ہے اور اسی میں نوع انسانیت کی بھلائی وکامیابی ہے نیز میرے علاوہ سب دعوتیں ونظام تباہی وبربادی کے راستے ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں ارشاد ہوا:

☆ ان الدین عند الله الاسلام 'اللہ کے نزدیک دین (یعنی زندگی گزارنے کا معتبر طریقہ) صرف اسلام ہے' (آل عمران: ۱۹)، نیز

☆ من یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه وهو فی الاخرة من الخاسرین 'جو کوئی اسلام کے علاوہ کسی دوسرے طریقے کو اختیار کرے گا تو اللہ کے ہاں

قابل قبول نہیں ہوگا اور آخرت میں وہ ناکام ہوگا۔' (آل عمران: ۸۵)

☆ ان ھذا صراطی مستقیما فاتبعوہ ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ 'میرا یہ راستہ ہی سیدھا راستہ ہے پس تم اسی کی پیروی کرو اور دوسرے راستوں کی پیروی مت کرو ورنہ تم اللہ کے راستے سے بھٹک جاؤ گے۔' (انعام: ۱۵۳)

پس اگر واقعی اسلام کا اپنے بارے میں یہی دعویٰ ہے جو اوپر بیان کیا گیا تو پھر اسلامی نقطۂ نگاہ سے نظریہ Tolerance اور plurality of goods کی بات کرنا ہی ایک مہمل بات ہے۔ یہ بات تو ہر معمولی ذہن رکھنے والا شخص بھی سمجھتا ہے کہ دنیا کا کوئی صحیح الدماغ شخص جس شے کو حق اور جسے باطل گردانتا ہے ان دونوں کو کبھی اپنی زندگی میں مساوی حیثیت نہیں دیتا اور نہ ہی انہیں پنپنے کے برابر مواقع فراہم کرتا ہے۔ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص مکان تعمیر کرے اور اس میں بجلی کے دو طرح کے کنکشن اور تاریں لگوائے، ایک تو وہ جن کے کے آگے سوئچ بورڈ اور بٹن لگے ہوں، اور دوسرے اسی دیوار میں کئی مقامات پر بجلی کی تاریں کھلی چھوڑ کر یہ کہتا پھرے کہ میں نے اپنے بچوں کو پوری آزادی دے دی ہے، چاہیں تو سوئچ بورڈ سے پنکھا چلائیں اور اگر چاہیں تو ننگی تاروں کو ہاتھ لگا کر کرنٹ سے مر جائیں۔ ایسے ہی ایک منزل سے نیچے دوسری میں جانے کے لیے ایک سیڑھی بنا دے، اور اس کے ساتھ بلندی سے گر کر مرنے کے لیے تین راستے بھی کھلے چھوڑ کر یہ کہے کہ میں نے سب راستوں کو برابر حیثیت دے دی ہے۔ ظاہر بات ہے کہ اپنے بچوں کے لیے ایسا مکان بنانے کی ترکیب صرف کسی ذہنی مریض ہی کو سوجھ سکتی ہے ورنہ دنیا کا کوئی بھی شخص چاہے کتنا ہی آزادی کا دلدادہ کیوں نہ ہو ایسی حرکت نہیں کرتا بلکہ مکان بناتے وقت تمام احتیاطی تدابیر (safety-measures) اختیار کرتا ہے تاکہ جس شے (یعنی زندگی کے ہلاک ہو جانے) کو وہ برا سمجھتا ہے اس کی روک تھام کی جا سکے اور لوگوں کو اس بات کا زیادہ سے زیادہ پابند بنایا جا سکے کہ وہ ایسا طرزِ عمل اختیار کریں جس کے نتیجے میں ان کی ہلاکت میں پڑنے کے امکانات کم از کم اور حصولِ خیر کے مواقع زیادہ سے زیادہ ہو سکیں۔ پس اس اصول پر اس دعوے کی مضحکہ خیزی بھی جانچی جا سکتی ہے کہ اسلام نظریہ Tolerance اور plurality of goods کا حامی ہے۔ وہ ایسے کہ ایک طرف تو اسلام پوری قوت کے ساتھ اپنے لیے یہ دعویٰ کرے کہ صرف میں ہی حق ہوں باقی سب باطل ہیں نیز صرف میرا ہی راستہ حقیقی کامیابی اور نجات کا ضامن ہے باقی سب جہنم و بربادی کے راستے ہیں، لیکن اس کے بعد اس اصولی دعوے کی مخالفت کرتے ہوئے اپنے معاشرے میں جہنم اور بربادی کی طرف لے جانے والی باقی تمام باطل قوتوں کا راستہ نہ صرف یہ کہ کھلا چھوڑ دے بلکہ ان کے فروغ کے لیے ہر قسم کی سہولتیں بھی فراہم کرے۔ اگر واقعی اسلام ہی حق ہے تو یہ ماننا بھی ناگزیر ہے کہ

اسلام زمین میں اپنے نظام کے علاوہ دوسرے نظام ہائے زندگی کو مغلوب کرنے کا تقاضا بھی کرے۔ یہ بات ہی سراسر مہمل ہے کہ ایک نظامِ زندگی کو باطل بھی کہا جائے اور پھر اس کا غلبہ بھی برداشت کیا جائے۔ وہ صرف ایک فاتر العقل انسان ہی ہوسکتا ہے جو بیک وقت اپنے پیش کردہ نظام کو حق بھی کہے، اس کی پیروی کا حکم بھی دے مگر ساتھ ہی اپنے ماننے والوں کو دوسرے باطل نظاموں کے اندر پرامن وفادارانہ زندگی بسر کرنے کی تعلیم بھی دے۔ آخر دنیا میں وہ کون شخص ہے جو جس شے کو شر سمجھتا ہے پھر اسے پھیلنے کی مکمل آزادی اور حق بھی دے دے؟ ایسی بے وقوفی کی امید تو ایک عام انسان سے بھی نہیں کی جاسکتی چہ جائیکہ اس کی نسبت اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف کرنے کی جسارت کی جائے۔

اسلام کا خود کو حق کہنا اور اس کی طرف پوری قوت سے دعوت دینا اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ دوسرے نظامات کو ہٹا کر ان کی جگہ اپنا نظام اقتدار قائم کرنے کا مطالبہ کرے اور اپنے ماننے والوں کا طرۂ امتیاز اسی کو قرار دے کہ آیا وہ اس جدوجہد میں جان و مال کھپاتے ہیں یا نہیں۔ اس معاملے میں یہ سوال ہی غیر اہم ہے کہ کفار ہماری اس جدوجہد کو برداشت کریں گے یا نہیں یا ہمیں غیر مسلموں کا تعاون حاصل ہوگا یا نہیں۔ اسلام کی اس اصولی پوزیشن سے یہ نتیجہ خود بخود نکلتا ہے کہ حقیقی مسلمان کا وجود ہر غیر اسلامی ریاست کے لیے کھلا چیلنج ہی ہونا چاہئے، کیونکہ کوئی اسے برداشت کرے یا نہ کرے بہرحال اسلام کا تقاضا اپنے ماننے والوں سے یہی ہے کہ جہاں کہیں خدا کا قانون نافذ نہیں ہے وہاں اس کے نفاذ کی جدوجہد کریں۔ بلاشک وشبہ اسلام امن وسلامتی کا حامی ہے مگر اس کی نگاہ میں حقیقی امن اور سلامتی وہی ہے جو نفاذِ شریعت سے حاصل ہوتی ہے۔ جو کوئی اسلام میں امن وسلامتی کا مطلب یہ سمجھا کہ شیطانی و طاغوتی نظاموں کے زیرِ سایہ سارے کاروبارِ زندگی پورے اطمینان سے چلتے رہیں اور مسلمان کو خراش بھی نہ آئے وہ اسلام کا نقطۂ نظر بالکل نہیں سمجھا (٦)۔ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ اسلام کو کفر وطاغوت کا قائم کردہ امن نہیں بلکہ اپنا قائم کردہ امن مطلوب ہے اور اسی میں وہ انسان کی سلامتی دیکھتا ہے (٧)۔ کفر وطاغوت کی بالادستی پر مبنی قیامِ امن کا مطلب صرف یہ ہے کہ نوعِ انسانیت اطمینان وسکون کے ساتھ جہنم کے راستے پر چلنے پر راضی ہوجائے اور مسلمان ٹس سے مس نہ ہوں۔ ظاہر ہے قیامِ امن کا یہ تصور اس مقصد ہی کے خلاف ہے جس کے لیے امت مسلمہ برپا کی گئی ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہوا:

> كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ''تم دنیا میں وہ بہترین امت ہو جو لوگوں کی ہدایت کے لیے برپا کی گئی ہے، تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور بدی سے روکتے ہو۔'' (آل عمران: ١١٠)

یاد رہنا چاہئے کہ امن کا کوئی غیر اقداری اور آفاقی تصور (universal conception of peace) ممکن نہیں، ہر نظام زندگی ایک مخصوص تصور امن کا حامل ہوتا ہے جس کی وجہ حقوق کی تعیین و تفسیر میں اختلاف پایا جانا ہے۔ امن کا مطلب یہ ہے کہ ایک نظامِ زندگی فرد کو جن حقوق کا اہل قرار دیتا ہے وہ نظام فرد کے ان حقوق کو محفوظ کر کے اسے ان حقوق کا مکلّف بناتا چلا جائے۔ چونکہ حقوق کی تعیین و تفسیر میں اختلاف ہے لہٰذا امن کے تصورات بھی جداگانہ ہیں۔ مثلاً اشتراکی نظام فرد کو نجی ملکیت کا حق عطا نہیں کرتا لہٰذا اشتراکی نظریے کے مطابق فرد سے نجی ملکیت چھین کر سرکاری تحویل میں لے لینا کوئی ظلم نہیں۔ دوسرے لفظوں میں لبرل نظام جس اصول (نجی ملکیت کی حرمت) کو امن کا لازمی جزو گردنتا ہے اشتراکیت عین اسی شے کو ظلم اور فساد کی بنیاد کہتی ہے۔ اس بنیادی نکتے کو نہ سمجھنے اور امن کو آفاقی و غیر اقداری تصور فرض کرنے کی وجہ سے مسلم مفکرین لبرل فریم ورک کے فراہم کردہ حقوق (مثلاً انفرادی عبادات کی ادائیگی کی اجازت، جان و مال کی حرمت وغیرہم) کی روشنی میں کسی علاقے کی اسلامیت و کفر کو جانچنے کی غلط فہمی کا شکار ہو گئے۔ اسلامی نکتۂ نگاہ سے امن کا مطلب صرف جان و مال کا تحفظ ہی نہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ ایک فرد خود کو اس چیز سے محفوظ سمجھے کہ اس کی اولاد زنا کرے، ظاہر ہے لبرل ریاست فرد کو یہ تحفظ نہیں فراہم کرتی۔ پس معلوم ہوا کہ شریعتِ اسلامیہ کے علاوہ کسی دوسری شے کی بنیاد پر قائم کردہ امن ہرگز معتبر نہیں کیونکہ امن کا مطلب صرف شریعت کے عطا کردہ حقوق کو محفوظ و نافذ کرنا ہے، شریعت کے علاوہ حقوق کی کسی دیگر تفسیر کو محفوظ و نافذ کرنا درحقیقت ظلم و فساد فی الارض کے زمرے میں شمار ہوتا ہے (۸)۔ ظاہر ہے کہ شرعی حقوق کا تحفظ و نفاذ اسلامی ریاست ہی کر سکتی ہے لہٰذا امن اسی وقت قائم ہو سکتا ہے جب طاغوتی ریاست معطل ہو کر اسلامی ریاست قائم ہو جائے، جب تک ایسا نہ ہو گا امن قائم نہیں ہو سکتا۔

قرآنی آیت لا اکراہ فی الدین 'دین میں کوئی زبردستی نہیں' (بقرۃ ۲۵۶:) ۔کو بھی اس کے عمومی معنی کی آڑ میں اسلام میں آزادی و رواداری کے جواز کے طور پر پیش کیا جاتا ہے حالانکہ اس کا اصل مفہوم بھی قریب قریب وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا جیسا کہ مکمل آیت پڑھنے سے عین واضح ہو جاتا ہے۔ اس آیت کو یہ عمومی معنی پہنانا کہ دین کے کسی معاملے میں کوئی جبر ہے ہی نہیں آیت کی انتہائی غلط تعبیر ہے کیونکہ اس تشریح کے بعد اسلام کے تمام معاشرتی و سیاسی احکامات کالعدم ہو جائیں گے۔ مثلاً اسلامی ریاست میں کوئی شخص چوری کرے اور جب ہاتھ کٹنے کی باری آئے تو کہہ دے لا اکراہ فی الدین۔ اسی طرح اس آیت سے تمام تصوراتِ زندگی کی اخلاقی و معاشرتی مساوات (plurality of goods) کا اصول نکالنا بھی سراسر غلط ہے کیونکہ اگر آیت کو پورا پڑھ لیا جائے تو

اس نظریے کی تردید ہو جاتی ہے۔ مکمل آیت کا ترجمہ یہ ہے:

''دین کے معاملے میں کوئی زبردستی نہیں، بے شک ہدایت گمراہی سے خوب واضح ہو گئی ہے، پس جو کوئی طاغوت (بندگی کا انکار کرنے والے) کا انکار کر کے اللہ پر ایمان لے آیا تو اس نے ایسا مضبوط سہارا تھام لیا جو کبھی ٹوٹنے والا نہیں اور اللہ تعالیٰ سب کچھ سننے اور جاننے والا ہے، اللہ مددگار رہے ایمان والوں کا وہ انہیں (جہالت کی) تاریکیوں سے (ہدایت کی) روشنی کی طرف نکال لے جاتا ہے۔ اور جنہوں نے (ہدایت کا) انکار کیا ان کے ساتھی طاغوت ہیں جو انہیں روشنی سے تاریکیوں کی طرف کھینچ لے جاتے ہیں، یہی لوگ آگ میں جانے والے ہیں جہاں وہ ہمیشہ رہیں گے۔'' (بقرۃ: ۲۵۶)

قرآن نے ہدایت و خیر کے لیے لفظ 'نور' مفرد اور گمراہی کے لیے 'ظلمات' جمع استعمال کر کے یہ بتا دیا کہ حق اور خیر اصلاً صرف ایک ہے جبکہ جہالت کی کئی شکلیں ہیں۔ خوب یاد رہے کہ ارادۂ خداوندی سے باہر یا اس سے ماورا کسی حق اور خیر کا کوئی وجود ہے ہی نہیں، خیر اور حق وہی ہے جسے اسلام خیر اور حق کہتا ہے نیز اسلامی نظام زندگی میں ارادۂ خداوندی سے متصادم تصورات ہرگز بھی مساوی معاشرتی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ انہیں لازماً وہی پوزیشن اختیار کرنا ہوتی ہے جس کے لیے قرآن صاغرون (حالت مغلوبیت، توبۃ: ۲۹) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ قرآنی آیت کا مطلب صرف یہ ہے کہ اسلام اپنے عقائد کسی سے زبردستی نہیں منواتا کہ یہ بذریعہ قوت منوانے کی چیز نہیں۔ اسلام اپنے نظام عمل میں ذاتی عقائد اور عبادات اختیار کرنے کی آزادی دینے پر تو تیار ہے مگر وہ اس بات کو ہرگز گوارہ نہیں کرتا کہ خدا کے قوانین معاشرت و ریاست کے سوا کسی اور کے بنائے ہوئے قوانین کی عملداری مخلوق خدا پر قائم و دائم ہو اور خدا کی زمین پر اس کے باغیوں کا غلبہ ہو نیز مسلمان ان کے تابع ہو کر اطمینان سے زندگی بسر کریں۔ اجتماعی زندگی کے اس معاملے میں لامحالہ ایک فریق کو دوسرے فریق کے 'دین' میں مداخلت کرنا ہی ہوگی۔ اگر مسلمان 'مذہب کفر' میں دخیل نہیں ہوں گے تو کافر 'مذہب اسلام' میں مداخلت کر کے رہیں گے جس کے نتیجے میں مسلمانوں کی زندگی کے بہت بڑے حصے پر مذہب کفر جاری و ساری ہوگا (جیسا کہ موجودہ حالات میں عین واضح ہے کہ کفر اپنی پوری قوت کے ساتھ اسلام پر حملہ آور ہے)۔ لہٰذا بجائے اس کے کہ یہ مداخلت کفار کی طرف سے ہو اسلام کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان آگے بڑھ کر نظامِ زندگی پر قبضہ کریں اور پھر جہاں تک ذاتی مذہبی عقائد و عبادات کا تعلق ہے غیر مسلموں کے ساتھ لا اکراہ فی الدین کا معاملہ کیا جائے، یہی درست اسلامی تصور رواداری ہے کہ اسلام کے بجائے کفر حالت مغلوبیت کا شکار ہو۔ دوسروں کو ان کے مسلک پر چلنے دینا بیشک رواداری ہے مگر یہ کوئی رواداری نہیں کہ

اپنے طریقۂ حیات کے خلاف اپنے اوپر دوسروں کا طریقہ مسلط کرلیا جائے۔

اسی طرح بعض جدید مفکرین نے قرآنی آیت:

فذکر انما انت مذکر لست علیھم بمصیطر 'اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم آپ نصیحت کرتے رہیے کہ آپ تو نصیحت ہی کرنے والے ہیں، ان پر جبر کرنے والے نہیں ہیں' (غاشیہ: ۲۱-۲۲)

سے یہ مفہوم اخذ کرنے کی کوشش کی کہ علمائے دین کا کام محض دعوت دینا ہے نہ کہ غلبۂ دین کے لیے کوئی سیاسی صف بندی وغیرہ کرنا۔ آیت کی یہ تشریح کسی ایک قرآنی آیت کو قرآن کی عمومی تعلیمات سے ہٹا کر معنی نکالنے کی عمدہ مثال ہے۔ آیت کا سیدھا سا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص معقول دلائل اور نصیحت کے بعد بھی حق کو قبول نہیں کرتا اسے زبردستی حق قبول نہیں کروایا جائے گا۔ ویسے بھی رحمت اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک پر کفار کا انکار اسلام بہت ہی شاق گزرتا اور آپؐ اس رنج میں مبتلا رہتے کہ یہ لوگ ایمان کیوں نہیں لاتے، تو آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ اپنے حبیب کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تسلی کے لیے فرمارہے ہیں کہ 'اے حبیبؐ! آپ فکر مت کیجئے، ان کے ایمان قبول نہ کرنے کی کوئی ذمہ داری آپؐ پر نہیں کیونکہ آپؐ ان پر بطور داروغہ مسلط نہیں کیے گئے کہ انہیں ایمان قبول کروانا آپؐ کے فرائض نبوت میں شامل ہو۔ پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ یہ آیت مکی دور سے متعلق ہے جہاں مسلمانوں کو عملاً سیاسی غلبہ حاصل نہ ہوا تھا، اس کے مقابلے میں مدنی آیتوں میں واضح طور پر اقامت دین کا حکم دیا گیا ہے۔ قرآنی آیات کے معنی کو درست طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ مکی اور مدنی آیات کو ملا کر پڑھا جائے تا کہ آیات کے عموم اور خصوص کا درست اطلاق معلوم ہو سکے۔ اگر یہ اصول مان لیا جائے کہ دین محض نصیحت ہی کا نام ہے تو اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ بے شمار معاشرتی و ریاستی احکامات ہمیشہ طاقِ نسیاں میں ہی پڑے رہیں گے۔

## اسلام اور تبلیغ کفر کی اجازت:

یہیں سے نقطہ بھی صاف ہو جاتا ہے کہ اسلام اپنی سرحدوں میں تبلیغ کفر کی اجازت کیوں نہیں دیتا۔ کسی شخص کا خود اپنی ذاتی زندگی میں ایک عقیدے کو ماننا اور بات ہے اور اس کا اپنے نظریات کے مطابق اجتماعی زندگی کی تعمیر کی دعوت دینا نیز اس کے مطابق نظام زندگی بنانا اور اسے بذریعہ قوت خلقِ خدا پر نافذ کرنا ایک دوسری چیز ہے۔ حق تو یہ ہے کہ جو لوگ خدا کے باغی ہوں انہیں خدا کی زمین میں بسنے کا حق بھی نہ ہونا چاہئے مگر یہ اللہ تعالیٰ کا انتہائی حلم ہے کہ وہ ایسے لوگوں کو نہ صرف یہ کہ جینے کی مہلت دیتا ہے بلکہ انہیں اپنی ذاتی زندگی میں کفر پر قائم رہنے کا اختیار بھی دیتا ہے جب تک کہ ان کی بغاوت دوسرے

بندگانِ خدا کے لیے فتنہ وفساد کا باعث نہ بن جائے۔ اپنے اصولی دعوے کے بعد اسلام کے لیے یہ بات پسند کرنا تو درکنار قبول کرنا بھی مشکل ہے کہ بنی نوع انسانی کے اندر وہ دعوتیں پھیلیں جو اسے ابدی ہلاکت کی طرف لے جانے والی ہوں۔ وہ داعیانِ باطل کو یہ رعایت دینے کا متحمل نہیں ہوسکتا کہ جس آگ کے گڑھے کی طرف وہ خود جارہے ہیں دوسروں کو بھی اس کی طرف کھینچ کر لے جائیں۔ زیادہ سے زیادہ جس چیز کو وہ بادلِ ناخواستہ قبول کرتا ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص خود کفر کے راستے پر قائم رہنا چاہتا ہے اسے اختیار ہے کہ اپنی فلاح کے راستے کو چھوڑ کر بربادی کے راستے پر چلتا رہے۔ انسانیت کی خیرخواہی اور عدل کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر بالجبر لوگوں کو کفر کے زہر سے بچانا ممکن ہوتا تو اسلام ہر شخص کا ہاتھ پکڑ کر اسے یہ زہر پینے سے روک دیتا مگر ایمان ایسی شے نہیں جو بذریعہ قوت کسی کے دل میں ڈال دی جائے۔ فرد کی اس جبری حفاظت سے اسلام کے اجتناب کی وجہ یہ نہیں کہ اسلام کفر اور جہنم کی طرف جانے کو فرد کا 'حق' سمجھتا ہے اور انہیں روکنے کو 'باطل' گردانتا ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی شخص کفر کے تباہ کن نتائج سے اس وقت تک بچایا نہیں جاسکتا جب تک وہ خود کفر کے نقصانات کا معترف ہوکر مسلمان نہ ہوجائے۔ اس لیے اسلام کہتا ہے کہ کفار کو دینِ حق پر ایمان لانے کے لیے مجبور تو نہ کرو لیکن غلبۂ کفر کے فتنے کو پوری قوت سے مٹانے کی کوشش کرو اور جو لوگ میرے دین کو نہیں مانتے وہ چھوٹے ہوکر زندگی بسر کریں۔ کوئی فرد اگر اپنی انفرادی زندگی میں کفر اختیار کرنا چاہتا ہے تو کرے مگر اسے یہ حق نہیں کہ وہ بندگانِ خدا پر باطل نظام بہ اکراہ مسلط کرکے انہیں جہنم کی طرف گھسیٹ کر لے جائے، اس سے بہتر یہ ہے کہ مسلمان ان پر اکراہ کریں اور انھیں اس مقام پر لا کھڑا کریں جہاں اگر وہ چاہیں تو باآسانی جنت کا راستہ تلاش کرسکتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ 'اسلام اس قیمت پر حق کی اشاعت کی دعوت خریدنا نہیں چاہتا کہ اس کے جواب میں اسے جھوٹ کی دعوت دینے کی آزادی دینی پڑے۔ وہ اپنے ماننے والوں سے کہتا ہے کہ اگر تم سچے دل سے مجھے حق سمجھتے ہو اور نوع انسانیت کی بھلائی میری پیروی میں دیکھتے ہو تو دنیا کو میری طرف دعوت دو اور مجھے قائم کرنے کی جدوجہد کرو، خواہ اس کام میں تمہیں گلزارِ ابراہیمی کا سامنا کرنا پڑے یا آتشِ نمرود کا۔ یہ تمہارے ایمان کا تقاضا ہے کہ تم اس امتحان میں کامیاب ہوتے ہو یا نہیں، لیکن میرے لیے یہ ناممکن ہے کہ تمہیں راہِ حق کی خطرناکیوں سے بچانے کے لیے باطل پرستوں کو یہ 'حق' دے دوں کہ وہ خدا کے بندوں کو گمراہ کریں اور انہیں جہنم کے راستوں کی طرف ہانک لے جائیں'۔ پھر کفر کی طرف دعوت و تبلیغ دو میں سے کسی ایک حال سے خالی نہیں، یا تو وہ سیاسی نوعیت کی دعوت ہوگی اور یا پھر اخلاقی۔ اگر وہ دعوت سیاسی نوعیت کی ہو اور اس کا مقصد نظامِ زندگی میں تغیر ہے تو جس طرح دنیا کی ہر ریاست ایسی

دعوت کی مزاحمت کرتی ہے اسی طرح اسلام بھی اس کی مخالفت کرتا ہے۔ اگر وہ دعوت محض مذہبی و اخلاقی نوعیت کی ہے تو دنیاوی ریاستوں کے برخلاف اسلام اس کی اجازت بھی نہیں دے سکتا کیونکہ کسی اخلاقی و اعتقادی گمراہی کو اپنی نگرانی و حفاظت میں سر اٹھانے کا موقع دینا اس مقصد ہی کی ضد ہے جس کے لئے اسلام زمامِ کار اپنے ہاتھ میں لیتا ہے۔ دنیاوی ریاستوں کو چونکہ فرد کی اخروی کامیابی سے کوئی سروکار نہیں ہوتا لہٰذا وہ اعتقادی گمراہی کا سد باب کرنے کی فکر نہیں کرتیں۔ البتہ جس اخلاقی قدر پر ان کی ریاست کا نظام قائم و دائم ہو (مثلاً سچ بولنا، ریاست سے وفاداری وغیرہ) اس کے خلاف دعوت دینے والوں کو بذریعہ قوت روک دیتی ہیں۔ اسلام کے نزدیک انسان کا اصل مسئلہ بیماری یا غربت نہیں بلکہ اپنے رب کا انکار اور اس سے سرکشی و بغاوت (فسق، کفر، شرک، طاغوت) ہے اور بغاوت کا فروغ کبھی بطور پالیسی اختیار نہیں کیا جاتا۔ اس رویے کی وضاحت اس مثال سے کی جاسکتی ہے کہ جب کبھی یہ کہا جائے کہ ٹی وی بے حیائی اور فحاشی کو فروغ دے رہا ہے تو یہ عجیب وغریب فلسفہ سننے کو ملتا ہے کہ 'جناب ٹی وی پر تو مذہبی چینلز بھی آتے ہیں، تو جو چاہے فلموں اور گانوں کے بجائے ان چینلز کو دیکھ لے'۔ اس فلسفے کا بودا پن اوپر بیان کی گئی تفصیلات سے واضح ہو جانا چاہئے۔ اس مثال میں اصل سوال یہ نہیں کہ آیا ٹی وی پر مذہبی پروگرام آتے ہیں یا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ اگر فحاشی و عریانی پھیلانا برائی اور جرم ہے تو اس کے فروغ کو بطور ایک 'حق' اور 'پالیسی' کیسے اختیار کر لیا جائے؟ اس دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ ہم افیون اور چرس بیچنے والے کو بھی اپنے کاروبار کے فروغ کی کھلی چھٹی دے دیں کیونکہ وہ بھی یہ کہہ سکتا ہے کہ جناب بازار میں کھانے کی بے شمار اشیاء موجود ہیں، لوگ چاہیں تو میری چرس کے بجائے انہیں استعمال کر لیں۔ پس یاد رکھنا چاہئے کہ:

- ☆ آزادی رد ہے عبدیت کا
- ☆ مساوات رد ہے نظام ہدایت و تزکیہ نفس کا
- ☆ ترقی رد ہے دنیا کے دارالامتحان ہونے اور معرفت خداوندی کے امکان کا
- ☆ انسانیت رد ہے مسلمانیت کا
- ☆ Plurality of goods رد ہے اسلام کے الحق ہونے کا
- ☆ Tolerance رد ہے ایمان اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا

ہمیں چاہئے کہ ہم چیزوں کی حقیقت کا علم حاصل کریں تاکہ آزادی، مساوات، Tolerance اور plurality of goods جیسے گمراہ کن تصورات کی نسبت اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف کرنے سے بچ سکیں۔

## حواشی:

۱۔ لبرل سیکولرازم عیسائی سیکولرازم سے مختلف شے ہے۔عیسائیت بھی ایک سیکولرازم قائم کرتی ہے جہاں وہ کہتی ہے کہ بادشاہ کا ایک علاقہ ہے اور پادری کا دوسرا، مگر وہ برداشت کے اس تصور کی بالکل قائل نہیں کہ اقدار کی ذاتی ترتیب غیر اہم ہے۔اس کے مقابلے میں لبرل سرمایہ دارانہ سیکولرازم کے اندر ذاتی اقداری ترتیب کی سرے سے کوئی اہمیت نہیں رہتی، اسی لیے اس سیکولرازم کے اندر مذہب کا پنپنا ممکن نہیں رہتا اور نہ ہی یہ مذہب کے معاشرتی وریاستی اظہار کو برداشت کرتی ہے۔عیسائی سیکولرازم بادشاہ کو ایک محدود دائرہ فراہم کرتی ہے جس کے اندر اس کے اختیار کو تسلیم کیا جاتا تھا مگر بالادست تصورات خیر اور عدل عیسائی تصورات خیر اور عدل ہی تھے۔

۲۔ یہی وجہ ہے کہ جب شہر لاہور میں ہونے والی عورتوں کی حیا باختہ میراتھن ریس کے خلاف دینی تحریکوں اور علماء کرام نے احتجاج کیا تو جدیدیت کے دلدادہ صدر مشرف نے یہ کہا تھا کہ جو میراتھن نہیں دیکھنا چاہتے وہ اپنا ٹی وی بند کرلیں، مگر انہیں دوسروں پر تنقید کرنے کا حق حاصل نہیں۔

۳۔ ٹولرنس کے فلسفے کے تحت قائم ہونے والے معاشروں میں کس کس قسم کے اعمال اور اظہار ذات کے کن کن ممکنہ طریقوں کو برداشت کرنا پڑتا ہے اس کا اندازہ چند ماہ قبل ہونے والے ان دو واقعات سے لگائیں۔امریکہ میں ایک عورت کو چوبیس گھنٹے میں کئی سو مردوں کے ساتھ 'بدکاری کا عالمی ریکارڈ' بنانے کے 'اعزاز' میں انعام سے نوازا گیا۔اسی طرح امریکہ میں پانچ ہزار سے زیادہ مردوں اور عورتوں نے مکمل برہنہ حالت میں سڑکوں پر احتجاجی جلوس نکالا، یہ ہے ٹولرنس کا اصل مفہوم اور اسپرٹ، العیاذ باللہ من ذالك

۴۔ مضمون کا یہ حصہ مولانا مودودیؒ کے مضامین 'رواداری کا غیر اسلامی تصور' (تفہیمات جلد دوئم) اور 'اسلام میں مرتد کی سزا' سے ماخوذ ہے۔

۵۔ نہی عن المنکر کے ضمن میں درج ذیل احادیث نظریہ رواداری کی حقیقت خوب واضح کرتی ہیں:

من رای منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فالم یستطع فبلسانہ فالم یستطع فبقلبہ فذالك اضعف الایمان (تم میں سے جو کوئی بھی برائی دیکھے تو اسے چاہئے کہ اسے اپنے ہاتھ (یعنی طاقت) سے روک دے، اگر اس کی استطاعت نہیں رکھتا تو اپنی زبان سے ایسا کردے، اگر اس کی استطاعت بھی نہیں رکھتا تو اپنے دل سے ایسا کردے (یعنی تہہ دل سے اسے برا جانے اور اس بات کا پختہ تہیہ رکھے کہ جب کبھی زبان اور ہاتھ سے اسے روکنے کی استطاعت آجائے گی تو روک دوں گا)، اور یہ (یعنی دل سے اسے ایسا کرنا) تو ایمان کا سب سے کمزور ترین درجہ ہے: مسلم)۔

تقریباً یہی بات زیادہ تاکیدی انداز میں آپ ﷺ نے یوں بھی ارشاد فرمائی:

"ما من نبی بعثه الله فی امة قبلی الا کان له من امته حواریون واصحاب یاخذون بسنته ویقتدون بامره ثم انها تخلف من بعدهم خلوف یقولون ما لا یفعلون ویفعلون مالا یؤمرون فمن جاهدهم بیده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن ولیس وراء ذلك من الایمان حبة خردل (مجھ سے پہلے اللہ نے جس امت میں کسی نبی کو مبعوث فرمایا تو اس کی امت میں ایسے حواری ہوتے تھے جو اس کی سنت کو مضبوطی سے تھامتے تھے اور اس کے حکم کی پیروی کرتے تھے، پھر ان (حواریوں) کے بعد ان کے ناخلف جانشین آ جاتے تھے جو وہ کہتے تھے وہ کرتے نہیں تھے، اور کرتے وہ کام تھے جن کا حکم نہیں دیا گیا تھا۔ تو جو کوئی ایسے (ناخلف) لوگوں سے جہاد کرے گا اپنے ہاتھ سے پس وہ مومن ہے، اپنی زبان سے پس وہ مومن ہے، اپنے دل سے پس وہ مومن ہے، اور اس کے بعد تو رائی کے دانے کے برابر بھی ایمان نہیں ہے: مسلم)۔

ان احادیث میں واضح طور پر ایسے شخص کے قلب سے ایمان کی نفی فرمائی گئی ہے جو دل سے بھی برائی کو برائی نہ سمجھتا ہو، اسے دیکھ کر اس کے دل میں تکلیف اور رنج نہ ہو اور اسے ختم کر دینے کا ارادہ بھی نہ پیدا ہو۔

اسی طرح ایک صحابی نے جب ایمان کی نشانی پوچھی تو آپ ﷺ نے فرمایا:

"کہ جب نیکی کرنے سے تجھے خوشی ہو اور برائی سے غم و رنج ہو تو تو مومن ہے۔"

۶۔ جن مسلم مفکرین (مثلاً وحید الدین خان) کے خیال میں 'ہر حال میں قیام امن' اسلام کا اولین اصول ہے وہ سرمایہ داری کو بطور ایک معاشرتی و ریاستی عمل اور ایک علمیت نہیں پہچانتے۔ ان مفکرین کے خیال میں حالت 'امن' گویا کسی نیوٹرل مقام کا نام ہے حالانکہ ایسا کچھ بھی نہیں کیونکہ اصل سوال یہ ہے کہ 'امن کس اصول کی بالادستی و غلبے پر قائم ہوا ہے؟'۔ یہ مفکرین اس سوال کا جواب نہیں دے سکتے کہ اگر واقعی ہر حال میں امن اسلام کا اولین اصول ہے تو حضور ﷺ نے مشرکین مکہ کی درخواست کے باوجود صلح حدیبیہ کو کالعدم قرار دے کر مکہ پر حملہ کیوں کیا تھا؟

۷۔ مغرب کا یہ دعویٰ کہ لبرل سیکولر ریاست خیر کے معاملے میں غیر جانبدار اور اسی لیے Tolerant ہوتی ہے ایک جھوٹا دعویٰ ہے کیونکہ خیر کے معاملے میں غیر جانبداری کا رویہ ممکن ہی نہیں (اس نقطے پر ذرا تفصیلی گفتگو 'اسلام اور ہیومن رائٹس' کی بحث میں ہوگی)۔ مختصراً یہ کہ لبرل جمہوری ریاست بھی ایک مخصوص تصور خیر کو تمام دیگر تصورات خیر پر بالاتر کرنے کی ہی کوشش کرتی ہے اور وہ تصور خیر آزادی ہے، یعنی یہ تصور کہ تمام تصورات خیر مساوی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہنا کہ تمام تصورات خیر مساوی ہیں غیر جانبداری کا رویہ نہیں بلکہ بذات خود خیر کا ایک مستقل مابعد الطبیعاتی تصور ہے کہ 'اصل خیر تمام تصورات خیر کا مساوی ہونا ہے'، اور اسی تصور خیر کے تحفظ اور فروغ کی لبرل جمہوری دستوری ریاست پابند

ہوتی ہے۔ یہ سمجھنا کہ لبرل جمہوری ریاست کوئی tolerant ریاست ہوتی ہے ایک فریب ہے کیونکہ اپنے دائرہ عمل میں یہ صرف انہیں تصورات خیر کو برداشت کرتی ہے جو اس کے اپنے تصور خیر (یعنی تمام تصورات خیر کی مساوات ولایعنیت) سے متصادم نہ ہو، اور ایسے تمام تصورات خیر جو کسی ایک چاہت کو بقیہ تمام چاہتوں سے بالاتر سمجھ کر اس کی برتری کے قائل ہوں ان کی بذریعہ قوت بیخ کنی کر دیتی ہے جس کی مثال طالبان کی حکومت پر بمباری سے عین واضح ہے۔ درحقیقت خیر کے معاملے میں لبرل جمہوری ریاست بھی اتنی ہی dogmatic (راسخ العقیدہ) اور intolerant (ناروادار) ہوتی ہے جتنی کوئی مذہبی ریاست کیونکہ دونوں ہی اپنے تصورات خیر سے متصادم کسی نظریے کی بالادستی کو روا نہیں رکھتیں۔ خوب یاد رہے کہ تمام تصورات خیر کی لایعنیت کا مطلب غیر جانبداری نہیں بلکہ مساوی آزادی (سرمائے کی بالادستی) بطور اصل خیر کا اقرار ہے۔ یہ اسی کا مظہر ہے کہ پختہ (matured) جمہوری ریاستوں میں ارادۂ انسانی یعنی اس کے حق کی بالادستی تمام تصورات خیر پر غالب آ جاتی ہے اور کسی مخصوص خیر کی دعوت دینا ایک لایعنی اور مہمل دعوت بن کر رہ جاتی ہے۔ ایسی ریاستوں میں آپ کسی مخصوص خیر (مثلاً مذہبیت) کے اظہار کو 'بطور ایک حق' کے پریکٹس (Practice) تو کر سکتے ہیں مگر اسے دیگر تمام تصورات خیر اور زندگی گزارنے کے دوسرے طریقوں پر غالب کرنے کی بات نہیں کر سکتے کہ ایسا کرنا ہیومن رائٹس کی خلاف ورزی ہے۔

۸۔ حقوق کی تعیین وتفسیر میں اختلاف پر کسی قدر تفصیلی گفتگو ہیومن رائٹس کی بحث پر ہوگی۔

# اسلام، ہیومن رائٹس اور جمہوریت

**ہیومن رائٹس کا مفہوم:**

زیر مطالعہ مضمون کے حصہ دوئم میں مغربی تصورات آزادی و مساوات کی وضاحت بیان کی گئی تھی جن کے مطابق آزادی کا مفہوم یہ ہے کہ خیر وشر کی تعیین ہر فرد کا حق ہے نیز افراد کے اختیار کردہ تمام تصورات خیر مساوی معاشرتی اقداری حیثیت کے حامل ہیں۔ ہیومن رائٹس آزادی کے اس مجرد تصور کا قانونی اظہار ہیں جو آزادی اور مساوات کے اصولوں پر ریاستی اقتدار کی تشکیل کو ممکن بناتے ہیں۔ اس فلسفے کے مطابق:

☆ ہر ہیومن کو چند ایسے حتمی و آفاقی (absolute) حقوق حاصل ہوتے ہیں جو ہر قسم کی مابعد الطبیعات اور تصور خیر سے ماقبل اور ماوراء ہیں اور جو اپنا جواز از خود رکھتے ہیں کہ یہ انسانی فطرت کا تقاضا ہیں۔

☆ چونکہ یہ حقوق ہر قسم کے تصور خیر سے ماوراء ہیں لہٰذا انہی کی بنیاد پر دیگر تمام تصوراتِ خیر اور معاشروں کو جانچا جانا چاہئے۔

☆ اور ان حقوق کو ہیومن رائٹس سے ماوراء کسی دوسرے قانون، روایت یا مذہب وغیرہ کے نام پر کالعدم قرار نہیں دیا جاسکتا، یعنی یہ حقوق ناقابل رد (unchallengeable) حقوق ہیں۔ ان حقوق میں سرِ فہرست حقوق تین ہیں:

(۱) زندگی کا حق، یعنی یہ تصور کہ انسان اپنے بدن اور زندگی کا مالک اور خود مختار ہے۔

(۲) اظہارِ آزادئ ضمیر کا حق، یعنی یہ تصور کہ فرد اظہار ذات کے تمام طریقوں کا مکلّف ہے، دوسرے لفظوں میں اسے اپنی مرضی کے مطابق خواہشات پورا کرنے کا حق حاصل ہے۔

(۳) ملکیت کا حق، یعنی یہ تصور کہ فرد اپنی ملکیت کو سرمایہ دارانہ ملکیت (کارپوریشن) میں ضم کر دینے کا مکلّف ہے۔

یہ ہیومن رائٹس درحقیقت وہ قانونی ڈھانچہ فراہم کرتے ہیں جو:

☆ ایک طرف ہر فرد کے اس حق کو ممکن بناتا ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کر سکے (یعنی اظہار ذات کے زیادہ سے زیادہ طریقوں کو اختیار کر سکے) یہاں تک کہ وہ کسی دوسرے کی عین ویسی ہی آزادی میں رکاوٹ نہ بنے، اور

☆ دوسری طرف ہر فرد کے اس مساوی حق کو ممکن بناتا ہے کہ وہ دوسروں کو اپنی آزادی اس طرح استعمال کرنے پر مجبور کر سکے کہ جس سے وہ دوسرا شخص اس فرد کی آزادی میں مداخلت نہ کر سکے۔ مثلاً اگر ایک باپ اپنی بیٹی کو یونیورسٹی میں رات کے کسی فنکشن میں جانے سے منع کرے تو اس بیٹی کو اس بات کا حق حاصل ہونا چاہئے کہ وہ پولیس کو بلوا کر اپنے باپ کو جیل بھجوا دے اور خود یونیورسٹی جا سکے۔ اسی طرح اگر ایک باپ اپنی اولاد کو نماز نہ ادا کرنے پر سرزنش کرے تو اولاد کو یہ حق حاصل ہو کہ وہ باپ کو اپنی آزادی میں مداخلت کرنے سے روک سکیں (۱)۔

## (۱) اسلام اور ہیومن رائٹس:

اسلامی نقطۂ نگاہ سے ہیومن رائٹس کی حیثیت جاننے کے لیے چند باتوں کی تنقیح ضروری ہے۔

### ہیومن رائٹس اور حقوق العباد کا فرق:

اسلامی تعلیمات و تصورات زندگی کو مغربی تناظر میں پہچاننا مسلم مفکرین کی سب سے سخت غلطی ہے۔ ان غلطیوں میں سے ایک بنیادی اور اہم ترین غلطی حقوق العباد کو ہیومن رائٹس کے تناظر میں سمجھنا ہے۔ عام طور پر ہیومن رائٹس کا ترجمہ غلط طور پر 'انسانی حقوق' کر کے نہ صرف انہیں حقوق العباد کے ہم معنی تصور کر لیا جاتا ہے بلکہ یہ ثابت کرنے کی کوشش بھی کی جاتی ہے کہ ہیومن رائٹس سب سے پہلے اسلام نے دنیا کو عطا کیے نیز خطبہ حجۃ الوداع میں حضور پرنور ﷺ نے انہیں حقوق کی تعلیمات دی تھیں (العیاذ باللہ)۔ ان دونوں کا فرق ایک آسان مثال سے سمجھا جا سکتا ہے (لفظ 'ہیومن' کے معنی کی تفصیلی بحث آگے آرہی ہے)۔ فرض کریں ایک دستوری جمہوری ریاست کے دو مرد آپس میں میاں بیوی بن کر رہنا چاہتے ہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا انہیں ایسا کرنے کا 'حق' ہے یا نہیں۔ اگر اس سوال کا جواب کسی مذہب (اسلام، عیسائیت وغیرہ) کے عالم سے پوچھا جائے تو وہ اس کا جواب ارادۂ خداوندی میں ظاہر ہونے والے خیر یعنی اللہ کی کتاب کی روشنی میں دے گا۔ مثلاً ایک مسلمان عالم یہ کہے گا کہ چونکہ قرآن یا سنت میں اس کی ممانعت ہے لہٰذا کسی بھی فرد کو ایسا کرنے کا 'حق' حاصل نہیں ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ شخص جو 'ہیومن رائٹس' کو اعلیٰ ترین قانون مانتا ہو اس فعل کو اس دلیل کی بنا پر جائز قرار دے گا کہ چونکہ ہر شخص کا یہ بنیادی حق ہے کہ وہ اپنی خوشی کا سامان اپنی مرضی کے مطابق جیسے چاہے مہیا کر لے، لہٰذا اگر دو مرد آپس میں شادی کر کے اپنی خواہش پوری کرنا چاہتے ہیں تو انہیں ایسا کرنے کا پورا حق حاصل ہے۔ یہی وہ دلیل ہے جس کی بنیاد پر مغربی دنیا میں دو مردوں کی شادی، زنا بالرضا، اغلام بازی وغیرہ کو قانونی جواز عطا کر دیا گیا ہے۔ ایک دستوری جمہوری ریاست میں افراد کے پاس ہمیشہ یہ حق محفوظ ہوتا ہے کہ وہ ارادۂ خداوندی کو پس پشت ڈال کر ہیومن رائٹس کی آڑ میں عملِ لواطت کا جواز

حاصل کرلیں (۲)۔اس مثال سے واضح ہو جانا چاہئے کہ 'حقوق العباد' کا جواز اور اس کی ترتیب ارادۂ خداوندی سے طے ہوتی ہے یعنی ایک انسان (عبد) کو کسی عمل کا حق ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کتاب و سنت سے ہوتا ہے، اس کے مقابلے میں ہیومن رائٹس کا جواز انسان کی خود مختاریت کے دعوے سے نکلتا ہے۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے 'حق زندگی' فرد کا کوئی ایسا حق نہیں جس کا جواز ماورائے اسلام کسی فطری قانون سے نکلتا ہو بلکہ اس کا ماخذ کتاب وسنت کی نصوص کے سوا اور کچھ نہیں۔ چونکہ اسلامی نقطۂ نگاہ سے فرد اپنی زندگی کا مالک نہیں بلکہ یہ اس کے رب کی عنایت ہے اسی لیے فرد اپنی زندگی کو جیسے وہ چاہے ترتیب دینے کا حق بھی نہیں رکھتا۔ چنانچہ نہ تو ہم یہ مانتے ہیں کہ انسان قائم بالذات ہے (کہ وہ اصلاً عبد ہے) اور نہ ہی اس کے کسی ایسے ماورائے اسلام حق کو مانتے ہیں جس کا جواز ارادۂ خداوندی سے باہر ہو اور جس کے مطابق اسے اظہار ذات اور اپنی خواہشات کی ترجیحات طے کرنے اور انہیں حاصل کرنے کا اخلاقی اور قانونی حق حاصل ہو، بلکہ اس کا حق بس اتنا ہی ہے جو اس کے خالق نے اسے اپنے نبی کے ذریعے بتا دیا اس کے علاوہ وہ جو بھی فعل سرانجام دے گا نافرمانی اور ظلم کے زمرے میں شمار ہوگا اور جسے ختم کر دینا ہی 'عدل' کا تقاضا ہے۔انسان کا کوئی ایسا ذاتی حق ہے ہی نہیں کہ جس کا جواز ازخود اس کی اپنی ذات ہو چہ جائیکہ وہ حق ناقابلِ تنسیخ بھی ہو۔ ہیومن رائٹس کی بالا دستی ماننے کا مطلب ہی انسان کے 'حق' کو 'خیر' پر فوقیت دینا اور اس بات کا اقرار کرنا ہے کہ انسان اپنا حاکم خود ہے نیز 'خیر و شر' کا معیار خواہشات انسانی ہیں نہ کہ ارادۂ خداوندی۔

یاد رکھنا چاہئے کہ حقوق و فرائض کی تمام تر تفصیلات کسی مخصوص مقصد کے حصول کا ذریعہ ہوا کرتی ہیں اور مقصد یا تصورِ خیر بدل جانے سے حقوق کی تفصیلات بھی بدل جایا کرتی ہے۔شارع کا اپنے بندوں کو حقوق عطا کرنے کا مقصد 'مقاصد الشریعہ' کے حصول کو ممکن بنا کر اپنے بندوں کے لیے مراسمِ بندگی بجا لاتے رہنا ممکن بنانا ہے جبکہ ہیومن رائٹس فریم ورک فرد کو ان حقوق کا مکلّف گردانتا ہے جن کے ذریعے وہ اپنی خود ارادیت کی زیادہ سے زیادہ تکمیل کر سکے۔ چونکہ ہیومن رائٹس فریم ورک مقاصد الشریعہ کے حصول اور فروغ عبدیت کی بالادستی کو اہم ترین انفرادی و اجتماعی مقاصد کے طور پر قبول نہیں کرتا لہٰذا وہ شریعت کی بیان کردہ حقوق کی تفسیر و تحدید کو بھی ماننے سے انکار کرتا ہے۔اس کے مقابلے میں یہ فریم ورک حقوق کی وہ تفسیر بیان کرتا ہے جن کے ذریعے مساوی آزادی کے اصول پر ایسی معاشرتی تشکیل کو ممکن بنانا ہے جہاں ہر فرد اپنی خواہشات کا زیادہ سے زیادہ مکلّف ہوتا چلا جائے۔ ایسی ریاست جو ہیومن رائٹس قانون کی پابند ہو ہرگز مقاصد الشریعہ کی حفاظت و غلبے کا باعث نہیں بن سکتی۔اس بنیادی مقدمے کو ذہن نشین کر لینے کے بعد اگلی بحث سمجھنا آسان ہو جائے گی۔

**ہیومن رائٹس اور جمہوری ریاست کی غیر جانبداریت کا دعویٰ:**

بادی النظر مسلم مفکرین اس دھوکے کا شکار ہو جاتے ہیں کہ ہیومن رائٹس کسی آفاقی، عقلی اور غیر جانبدار تصور خیر کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اس دھوکے کی وجہ یہ تاثر ہے کہ ہیومن رائٹس فریم ورک میں ہر فرد کے لیے جو وہ چاہنا چاہے چاہنا ممکن ہوتا ہے۔ مگر یہ بات واضح ہے کہ ہیومن رائٹس فریم ورک ہرگز بھی خیر کا کوئی غیر اقداری (neutral) تصور فراہم نہیں کرتا بلکہ یہ فریم ورک بھی خیر کے ایک مخصوص تصور کو بطورِ مفروضہ قبول کرتا ہے اور جو بھی ریاست اس فریم ورک کو بالاتر قانون کی حیثیت سے قبول کرتی ہے یہ فریم ورک ریاست سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ خیر کی اس مخصوص تشریح کو فرد و معاشرے پر غالب کرے۔ سیکولر طبقہ مذہبی تصورِ خیر کو جانبدار قرار دے کر اسے اجتماعی زندگی سے خارج کر دینا چاہتا ہے، یہ طبقہ لوگوں کو یہ دھوکہ دینے کی کوشش کرتا ہے کہ چونکہ مذہب کی بنیاد پر قائم شدہ ریاست لازماً جانبدار ہوتی ہے یعنی وہ ریاست خیر کی ایک مخصوص مذہبی تعبیر کے علاوہ دیگر تمام تعبیرات کو باطل قرار دیکر مغلوب کر دیتی ہے لہٰذا مذہب کو ریاستی معاملات سے الگ رکھ کر ایسے قانونی نظام پر ریاست کی تشکیل کی جانی چاہئے جو خیر کے معاملے میں غیر جانبدار ہو کر تمام تصورات خیر کو پنپنے کے مواقع فراہم کرے، اور ایسا قانونی نظام ہیومن رائٹس فریم ورک فراہم کرتا ہے۔ مگر خوب اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ مغرب اور سیکولر طبقے کا یہ دعویٰ کہ لبرل سیکولر ریاست خیر کے معاملے میں غیر جانبدار اور اسی لیے Tolerant ہوتی ہے ایک جھوٹا دعویٰ ہے کیونکہ خیر کے معاملے میں غیر جانبداری کا رویہ ممکن ہی نہیں۔ چنانچہ ہیومن رائٹس کے مطابق اصل تصورِ خیر آزادی یعنی 'خیر فرد کا حق ہونا ہے'، دوسرے لفظوں میں اصل خیر تمام تصوراتِ خیر کا مساوی ہونا ہے۔ اس تصور خیر کے مطابق خیر فرد کی محض اس 'صلاحیت' کا نام ہے کہ جو اسے اس کی 'ہر چاہت' حاصل کر سکنے کا مکلّف بنا دے، ماورائے اس سے کہ وہ چاہت کیا ہے (۳)۔ معلوم ہوا یہ کہنا کہ 'تمام تصوراتِ خیر مساوی ہیں' غیر جانبداری کا رویہ نہیں بلکہ بذاتِ خود خیر کا ایک مستقل مابعد الطبیعاتی تصور ہے کہ 'اصل خیر تمام تصورات خیر کا مساوی ہونا ہے'، اور ہیومن رائٹس پر مبنی جمہوری دستوری ریاست لازماً اسی تصور خیر کے تحفظ اور فروغ کی پابند ہوتی ہے (۴)۔ مساوی خیر کے اس تصور پر ایمان لانے کے بعد اسلام کے 'الحق' ہونے کا دعویٰ ایک مضحکہ خیز دعویٰ بن کر رہ جاتا ہے۔ ہیومن رائٹس پر ایمان لانے کا تقاضا یہ مان لینا ہے کہ اسلام ہی واحد حق نہیں ہے بلکہ تمام مذاہب اور نظریہ ہائے زندگی بھی اتنے ہی حق پر مبنی ہیں جتنا اسلام، لہٰذا مسلمانوں کو اسلام کی دوسرے مذاہب اور نظام ہائے زندگی پر برتری کے دعوے سے دستبردار ہو جانا چاہئے اور خصوصاً اقامتِ دین کی کوششیں ترک کر دینی چاہئیں کیونکہ اسی مذہبی برتری کی سوچ کے نتیجے میں مذہبی انتہا پسندی کو فروغ ملتا ہے (۵)۔

ہیومن رائٹس پر معاشرتی تشکیل تب ہی ممکن ہے جب افراد Tolerance کے فلسفے پر ایمان لائیں (فلسفہ Tolerance کی وضاحت کے لیے دیکھئے مضمون کا حصہ دوئم)۔

یہیں سے اس فریب کی حقیقت بھی کھل جانی چاہئے کہ لبرل جمہوری ریاست کوئی tolerant ریاست ہوتی ہے کیونکہ اپنے دائرۂ عمل میں یہ ریاست صرف انہیں تصوراتِ خیر کو برداشت کرتی ہے جو اس کے اپنے تصورِ خیر (یعنی تمام تصورات خیر کی مساوات ولایعنیت) سے متصادم نہ ہوں، اور ایسے تمام تصوراتِ خیر جو ہیومن رائٹس سے متصادم ہوں یا جو کسی ایک چاہت کو بقیہ تمام چاہتوں سے بالاتر سمجھ کر اس کی برتری کے قائل ہوں ان کی بذریعہ قوت بیخ کنی کر دیتی ہے جس کی واضح مثال طالبان کی ریاستِ اسلامیہ کا بذریعہ قوت خاتمہ ہے کہ یہ ریاست مخصوص مذہبی تصورِ خیر کی برتری کا دعویٰ کرتی تھی اور اسے دیگر تمام تصورات خیر پر غالب کر دینے کے لیے قائم کی گئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی علاقے میں بسنے والے لوگ اپنی روایت کے مطابق 'ونی کرنے' یا مذہبی بنیادوں پر 'ستی کرنے' کو خیر سمجھ کر اپنانا چاہتے ہوں تو ہیومن رائٹس قانون انہیں ان اعمال کی اجازت نہیں دیتا کہ یہ اعمال بنیادی انسانی حقوق کے فلسفے سے متصادم ہیں۔ اسی طرح فرض کریں اگر ایک مسلمان لڑکی کسی کافر سے شادی کرنا چاہے تو ظاہر ہے اسلامی معاشرہ وریاست ہرگز اس کی اجازت نہیں دے گی، مگر چونکہ ہیومن رائٹس قانون اس فعل کو فرد کا حق قرار دیتا ہے لہٰذا لبرل ریاست میں افراد کو اس فعل کی قانونی اجازت اور ریاستی سرپرستی حاصل ہوگی۔ اگر مسلمان اجتماعیت اس لڑکی پر اپنا تصور خیر مسلط کرنے کی کوشش کرے گی تو لبرل ریاست ان کے خلاف کاروائی کر کے ان کی سرکوبی کرنے کی پابند ہوگی۔ چنانچہ ہیومن رائٹس فریم ورک کے تصورِ خیر کے مطابق 'خیر' کی تعریف تو بدل سکتی ہے مگر خیر کی تعریف متعین کرنے کا 'انسانی حق' بہرحال ناقابل تبدیل ہے۔ چونکہ ہیومن رائٹس 'فرد' کے حقوق کا تحفظ کرتے ہیں نہ کہ کسی گروہ کے، لہٰذا لبرل جمہوری معاشروں میں سوائے فرد کے تمام اجتماعیتیں (مثلاً خاندان وغیرہ) لازماً تحلیل ہو جاتی ہیں اور جو واحد شے بچ رہتی ہے وہ ہے اکیلا 'فرد' اور صرف ایسی اجتماعیتیں جو افراد کی اغراض (self-interest) پر مبنی تعلقات سے وجود میں آتی ہیں۔ درحقیقت لبرل معاشروں میں ریاست جس نظامِ زندگی کو جبراً مسلط کرتی ہے وہ لبرل سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی ہے جس کے نتیجے میں دوسرے تمام نظام ہائے زندگی پر عمل کرنے کا دائرہ کار کم سے کم تر ہوتا چلا جاتا ہے (۶)۔ چنانچہ ہیومن رائٹس پر مبنی دستوری جمہوری ریاست کا یہ دعوی کہ اس نظام زندگی میں ہر فرد کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ 'جو' چاہنا چاہے چاہ سکے ایک جھوٹا دعویٰ ہے کیونکہ فرد کو مساوی آزادی (یعنی سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی) رد کرنے کا حق حاصل نہیں ہوتا (اس نکتے کی علمی بنیاد جمہوریت کے سیکشن میں بیان کی جائے گی)۔ میں

بحیثیتِ فرد اگر گوشت کھانا چاہتا ہوں تو چاہوں، ہمہ وقت کھیلنا چاہتا ہوں تو چاہوں، مگر میں ایسا کچھ نہیں چاہ سکتا جس سے اصول آزادی یعنی دوسروں کا اپنی چاہت چاہنے اور اسے حاصل کرنے کا حق سلب ہو جائے۔ مثلاً میں یہ نہیں چاہ سکتا کہ کسی شخص کو شرعی منکر (مثلاً زنا کرنے) سے روک دوں کیونکہ جونہی میں اپنی اس چاہت پر عمل کرتا ہوں اصول آزادی کی خلاف ورزی ہوتی ہے اور جمہوری ریاست مجھے ایسا کرنے سے بذریعہ قوت روک دے گی (۷)۔ چنانچہ فرد اپنے کسی مخصوص تصور خیر مثلاً اظہارِ مذہبیت پر 'بطور ایک حق' عمل تو کر سکتا ہے مگر اسے 'الحق' سمجھ کر دیگر تمام تصوراتِ خیر پر غالب کرنے کا ارادہ نہیں کر سکتا کہ ایسا کرنا اصولِ آزادی کے خلاف ہے اور اگر اصول آزادی ہی رد کر دیا گیا تو پھر میرا یہ حق کہ میں جو چاہنا چاہوں چاہ سکتا ہوں خود بخود فسخ ہو جائے گا۔ لہٰذا لبرل جمہوری نظام میں ہر فرد ہیومن بننے پر مجبور ہوتا ہے، وہ آزادی کے سوا اور کچھ نہیں چاہ سکتا۔ فرد کی ہر وہ خواہش قانوناً اور اخلاقاً ناجائز اور قابل تنسیخ ہے جو اصولِ اظہارِ آزادی کے خلاف ہو یعنی جس کے نتیجے میں دوسروں کی آزادی چاہنے کی خواہش میں تحدید ہوتی ہو۔

پس واضح ہوا کہ درحقیقت خیر کے معاملے میں لبرل جمہوری ریاست بھی اتنی ہی راسخ العقیدہ (dogmatic) اور intolerant ہوتی ہے جتنی کوئی مذہبی ریاست کیونکہ دونوں ہی اپنے تصورات خیر سے متصادم کسی نظریے کی بالادستی کو روا نہیں رکھتیں۔ چنانچہ مشہور لبرل مفکر رالز (Rawls)(۸) کہتا ہے کہ مذہبی آزادی کو لبرل ازم کے لیے خطرہ بننے کی اجازت نہیں دی جا سکتی، وہ مذہبی نظریات جو لبرل آزادیوں (یعنی فرد کے تعیین خیر و شر کے حق) کا انکار کریں ان کو عملاً کچل دینا اتنا ہی ضروری ہے جتنا کسی وبا کو ختم کرنا ضروری ہوتا ہے (۹)۔ پس خوب یاد رہے کہ تمام تصوراتِ خیر کی مساوات و لایعنیت کا مطلب غیر جانبداری نہیں بلکہ مساوی آزادی بطور اصل خیر کا اقرار ہے۔ یہ اسی کا مظہر ہے کہ پختہ (matured) جمہوری ریاستوں میں ارادہ 'انسانی یعنی 'انسانی حق' کی بالادستی تمام تصورات خیر پر غالب آ جاتی ہے اور کسی مخصوص خیر کی دعوت دینا ایک لایعنی اور مہمل دعوت بن کر رہ جاتی ہے۔ ایسی ریاستوں میں آپ کسی مخصوص خیر (مثلاً مذہبیت) کے حصول کو 'بطور ذاتی حق' کے اختیار تو کر سکتے ہیں مگر اس خیر کو دیگر تصورات خیر اور زندگی گزارنے کے دیگر طریقوں پر غالب نہیں کر سکتے، یہی ہیومن رائٹس کی حقیقت ہے۔

## ہیومن رائٹس اور جمہوری ریاست بطور غلبہ اسلام کا ذریعہ:

جو مفکرین اور علمائے کرام ہیومن رائٹس اور جمہوری فریم کو غلبۂ اسلام کا بہترین ذریعہ سمجھتے ہیں درحقیقت وہ ہیومن رائٹس کی غیر جانبداریت و آفاقیت کے فریب کا شکار ہیں اور وہ ہیومن رائٹس اور

جمہوریت کو ہر قسم کے مقاصد سے ماورا ایسا ٹیکنیکل (Technical) ڈھانچہ فرض کرتے ہیں جو ہر قسم کے مقاصد اور خیر کے حصول میں مددگار ہوسکتا ہے۔ مگر یہ واضح ہے کہ ہیومن رائٹس و جمہوریت ہرگز بھی کوئی ایسا ریاستی ڈھانچہ فراہم نہیں کرتے جس کے ذریعے 'کسی بھی' نظام زندگی اور مقصد کا حصول ممکن ہو سکے کیونکہ جس چیز کو یہ اصولاً و عملاً ممکن بناتے ہیں وہ ارادۂ خداوندی پر مبنی خیر کی نہیں بلکہ 'انسانی حق کی ہر خیر پر بالادستی' ہے اور کفر و شرک کی یہ وہ شکل ہے جسے plurality of goods کے خوبصورت نام سے پیش کیا جاتا ہے نیز اس کے نتیجے میں جو اجتماعی نظام زندگی تشکیل پاتا ہے وہ لبرل سرمایہ داری کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔ چنانچہ ہیومن رائٹس فریم ورک کو ماننا اسلام کی مغلوبیت پر راضی ہو جانا ہے۔

اس بحث سے تحریکات اسلامی اور علماء کرام کی اس حکمت عملی کی غلطی خوب واضح ہو جانی چاہئے جسے انہوں نے دستوری حقوق کے تناظر میں تحفظِ اسلام کے لیے اپنا رکھا ہے۔ جب کبھی حکومتی مشینری یا بیرون ملک ریاستیں و ادارے تعلیمات و اظہارِ اسلام کے خلاف کوئی حکمت عملی اپناتے ہیں تو اس کی مخالفت 'مسلمانوں کے حق' کے نام پر کی جاتی ہے، مثلاً فرض کریں اگر ترک حکومت مسلم عورتوں کے اسکارف پہننے پر پابندی لگا دے تو کہا جاتا ہے کہ ایسا کرنا تو مسلمان عورتوں کا حق ہے اور ہیومن رائٹس اس کی اجازت دیتے ہیں۔ اگر یہ حکمتِ عملی حالت مغلوبی کے بجائے کسی علمی دلیل و نظریے کی بنا پر اپنائی گئی ہے تو پھر یاد رہے کہ اظہار اسلام کو 'خیر مطلق' (absolute good) کے بجائے ہیومن رائٹس کی پناہ میں بطور 'ایک حق' کے پیش کرنا درحقیقت نہ صرف یہ کہ اسلام کے نظام زندگی ہونے بلکہ اس کے خیر مطلق ہونے کا انکار بھی ہے کیونکہ اگر اظہارِ اسلام محض ایک فرد کا حق ہے تو پھر دوسرے افراد کے اپنے اظہارِ خیر کے حق کو بھی لازماً ماننا پڑے گا۔ اسلامیت بطور حق ماننے کے بعد امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا سرے سے کوئی جواز باقی نہیں رہ جاتا کیونکہ تعین خیر کو فرد کا حق سمجھنا اظہار ذات کے تمام طریقوں کو برابر ماننے کے مترادف ہے۔ اس حکمتِ عملی کے نتیجے میں ہم اسلام کو ایک غالب خیر مطلق کے بجائے کثیر الانواع تصوراتِ خیر میں سے ایک تصورِ خیر کے طور پر 'محفوظ' کرنے میں کامیاب ہو پاتے ہیں اور بالآخر اسلام کو لبرل سیکولر ریاست کے اندر سمو دینے کا باعث بنتے ہیں (۱۰)۔ ہیومن رائٹس ہرگز غلبۂ اسلامی کا ذریعہ نہیں بن سکتے کہ جس قدر اصول آزادی کے اندر یہ اظہارِ اسلامیت کا موقع فراہم کرتے ہیں اسی قدر اظہارِ کفر اور فسق کو بھی محفوظ کرتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ ہیومن رائٹس فریم ورک اظہارِ مذہب کی بہت سی آزادیاں فراہم کرتا ہے مگر ان آزادیوں کے ذریعے محض ایک ایسا 'مذہبی دائرہ' محفوظ کیا جا سکتا ہے جس سے باہر مذہب کی پہنچ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جاتی ہے۔ ان مذہبی آزادیوں کی حقیقت نہ پہچاننے کی وجہ سے مسلم مفکرین و علمائے کرام

بالعموم دوغلط فہمیوں کا شکار ہوئے:

ا۔ دارالاسلام اور دارالکفر کو لبرل فریم ورک کے تناظر میں سمجھنے کی کوشش کرنا، یہاں تک کہ انیسویں اور بیسویں صدی کے متعدد جید اور راسخ العقیدہ علمائے کرام نے بھی ان لبرل آزادیوں کے فریب کا شکار ہو کر ہندوستان کو دارالاسلام قرار دیا اور یہی غلط فہمی آج بھی مسلم دانشوروں کو لاحق ہے کہ وہ کسی خطۂ ارضی میں لبرل آزادیوں کی موجودگی کو نہ صرف یہ کہ دارالاسلام کے ہم معنی سمجھتے ہیں بلکہ انہیں دارالاسلام کی شرائط لازمی (pre-conditions) بھی گردانتے ہیں۔

۲۔ سوشلزم کے مقابلے میں لبرل ازم (جسے ہمارے ہاں عام طور پر سرمایہ داری کے نام سے پہچانا جاتا ہے) کے بارے میں حد درجہ نرم گوشہ اختیار کرنا، یہاں تک کہ اسلام کے معاشی و سیاسی نظام کو اصولاً وعملاً لبرل فریم ورک کے ساتھ منتھی کر دیا گیا جن کی واضح مثالیں اسلامی معاشیات اور اسلامی جمہوریت کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہیں۔ مگر یاد رہنا چاہئے کہ غلبۂ اسلام کے تناظر میں لبرل ازم سوشل ازم سے بھی بڑی برائی ہے کہ سوشل ازم کا دشمن اسلام ہونا ہم پر عین واضح ہے مگر لبرل ازم کے چھپے ہوئے خطرے سے ہم واقف ہی نہیں۔ لبرل ازم کے خلاف اسی نرم گوشے کا ہی یہ اظہار ہے کہ بالعموم علمائے کرام نے انقلابی جدوجہد (ریاست کے اندر تعمیر ریاست) کے ذریعے تحریکِ خلافت کو کامیاب بنانے کے بجائے لبرل دستوری فریم ورک کے اندر مسلم قوم پرستانہ (لبرل نظام کے اندر مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کی خاطر برپا کی جانے والی) جدوجہد یعنی مسلم لیگ کی تحریکِ استخلاصِ وطن کا ساتھ دیا۔

جو مسلم مفکرین وعلماء کرام دستوری قانونی جدوجہد کے علاوہ کسی اسلامی جدوجہد کے قائل نہیں وہ یا تو دستور اور ہیومن رائٹس کی فراہم کردہ آزادیوں کی حقیقت سے واقف ہی نہیں، یا پھر غلبۂ اسلامی کے بجائے محض تحفظِ اسلامی پر قانع رہنا چاہتے ہیں اور یا پھر غلبۂ اسلامی کا محض کوئی نام نہاد تصور رکھتے ہیں۔ یہ حضرات اس غلط فہمی کا شکار ہیں گویا ہیومن رائٹس و جمہوریت کے نام پر مذہب سے ماوراخیر کا کوئی ایسا آفاقی تصور اور دائرہ دریافت کر لیا گیا ہے جو اسلامی خیر کے فروغ کا ذریعہ بھی بن سکتا ہے، یعنی اسلامی خیر بھی اس وسیع تر دائرے کا ایک جز بن سکتا ہے۔ 'اسلامیت ایک حق' کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اسلام بہت سے نظام ہائے زندگی میں سے ایک ہے اور یہ تمام نظام ایک مشترکہ عالمی نظام کا حصہ ہیں اور یہ عالمی نظام لبرل سرمایہ داری کے سوا کچھ بھی نہیں۔ یہ تضاد سمجھ سے بالاتر ہے کہ ایک طرف تو اسلامی تحریکات ریاستِ اسلام کے غلبے کے لیے حاصل کرنا چاہتی ہیں لیکن ساتھ ہی وہ ہیومن رائٹس کو بھی مانتی ہیں جن کا اولین تقاضا ہی یہ ہے کہ ریاست کسی مخصوص خیر کے معاملے میں غیر جانبدار رہے، فیاللعجب۔

پس ہمیں ہیومن رائٹس فریم ورک سے نکلنے والے تصورِ عدل اور حقوق کے حصول کی ہرگز جدوجہد

نہیں کرنا چاہئے کہ اس کے نتیجے میں سرمایہ دارانہ عدل کا قیام اور استحکام عمل پذیر ہوتا ہے۔

یہ بات نہایت اچھی طرح ذہن نشین رہنا چاہئے کہ اسلامی نقطۂ نگاہ سے 'خیر' انسان کے 'حق' پر برتری رکھتا ہے یعنی اسلام اس ارادۂ خداوندی کی فوقیت کو ناقابل چیلنج خیر کے طور پر تسلیم کرتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن وسنت کی صورت میں نازل ہوا، صحابہ کرامؓ نے جسے محفوظ کیا اور آئمہ امت وصوفیاء عظام نے جسے عوام الناس تک منتقل کیا۔ چونکہ اسلام میں حقوق وفرائض کا تمام تر نظام اسی ارادہ خداوندی سے ماخوذ ہے، لہٰذا ان حقوق کی تفسیر اور تنسیخ بھی قرآن وسنت کی روشنی میں ہی ہوتی ہے۔ ایک مسلمان اس بات کا مجاز نہیں کہ وہ ماورائے اسلام کسی مجرد حقوق کے نظام (جیسے ہیومن رائٹس) کو نہ صرف یہ کہ قبول کرلے بلکہ انہیں حقوق کے اندر اپنے مذہبی اور سیاسی تشخص کے بقا کی کوشش کرے۔ دعوتِ اسلامی ہرگز حقوق کی نہیں بلکہ خیر کی طرف بلانے کی دعوت ہوتی ہے اور تحریکاتِ اسلامی اسی خیر سے اخذ کردہ اقداری ترتیب کے مطابق معاشرتی صف بندی کی تنظیمِ نو اور اس تصورِ خیر کے تحفظ اور نظامِ اقتدار کو اس خیر کے تابع کرنے کے لیے میدان عمل میں آتی ہیں۔ اسی طرح مضمون کے پہلے حصے میں واضح کیا گیا تھا کہ نہ تو وحی سے ماورا خیر کو پہچاننے کا کوئی ذریعہ ممکن ہے اور نہ ہی اسلام کے علاوہ یا باہر خیر کا کوئی وجود ہے جس کی طرف ہم کسی کو دعوت دے سکیں یا جس کی بنیاد پر ہم کسی سے کوئی مکالمہ یا گفتگو کر سکیں۔ ہم جب بھی غیر مسلم سے گفتگو کرتے ہیں صرف اور صرف اسے اسلام کی طرف دعوت ہی دے سکتے ہیں کہ یہی خیر مطلق ہے۔ فروغِ اسلام کے لیے کسی ماقبل اسلام تصور خیر (pre-given conception of good) کا وجود لازم ماننا درحقیقت اسلام کے خیر مطلق ہونے کا انکار کرنا ہے۔ جو حضرات یہ فرض کرتے ہیں کہ ہیومن رائٹس جیسے ماقبل اسلام تصورِ خیر کا نتیجہ لازماً فروغ اسلام ہی ہوگا انہیں ان سوالوں کا جواب بھی دینا چاہئے کہ:

۱) دنیا کا وہ کون سا ملک ہے جہاں ہیومن رائٹس اور جمہوری اقدار کی بالادستی کے نتیجے میں اسلامی انقلاب برپا ہوا؟

۲) اسلامی ریاست تو درکنار کیا خود لبرل جمہوری ریاستیں دنیا میں کہیں جمہوری طریقے سے قائم ہوسکی ہیں؟ اگر ایسا ممکن تھا تو امریکہ، برطانیہ، فرانس، چائنہ، روس وغیرہم کے خونی انقلابات کی ضرورت ہی کیوں پڑی؟ آخر قیامِ جمہوریت کے لیے دنیا پر ظلم وبربریت کے پہاڑ کیوں توڑے گئے اور آج بھی عراق، افغانستان اور پاکستان وغیرہ میں جمہوری اقدار کی حفاظت وفروغ کے لیے قتل وغارت کا بازار کیوں گرم ہے؟

۳) کیا جمہوریت مسلمانوں کی تاریخ وعلمیت سے خود بخود برآمد ہوئی یا جمہوری ادارے استعمار نے

ان پر بالجبر مسلط کیے؟

**ہیومن رائٹس کی آفاقیت کا دعویٰ:**

درج بالا بحث سے یہ نکتہ بھی صاف ہو جانا چاہئے کہ ہیومن رائٹس فریم ورک کسی آفاقی سچائی یا حقیقت کا حامل نہیں بلکہ اس کا منبع مابعد عیسائی (Post-Christian) مغربی معاشرتی تشکیل ہے اور اسی مخصوص تاریخی وتہذیبی تناظر میں اسے سمجھنا ممکن ہے۔ خوب دھیان رہے کہ ہیومن رائٹس فریم ورک کا جواز کسی آفاقی، علمی ومنطقی دلیل پر نہیں بلکہ 'انسانی فطرت' کے مفروضے پر قائم ہے، یعنی ان کا جواز اس مفروضے پر مبنی ہے کہ یہ حقوق مجرد انسانی فطرت کا تقاضا ہیں۔ یہ دلیل بظاہر یہ دھوکہ دیتی ہے گویا واقعی ہیومن رائٹس کوئی آفاقی حقیقت ہیں مگر اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ یہ محض فریب ہے کیونکہ انسانی فطرت (Normal behavior) کا کوئی بھی تصور ایسا نہیں جو انسان کے بارے میں کسی مابعد الطبیعاتی ایمان پر قائم نہ ہو۔ ہیومن رائٹس کا جواز درحقیقت 'ہیومن' (خود کو قائم بالذات ہستی تصور کرنے والے فرد) کی فطرت کا تقاضا ہے نہ کہ عبد کی (مزید تفصیل آگے آرہی ہے)۔ چونکہ مغربی مفکرین کے خیال میں 'نفسِ امارہ' پر عمل کرنا ہی انسانی فطرت اور عقل انسانی کا تقاضا ہے لہٰذا وہ ہیومن رائٹس کو 'آفاقی انسانی میلان' کا نتیجہ قرار دے کر انہیں آفاقی وفطری حقوق کا درجہ دیتے ہیں (۱۱)۔ مگر ہم نفسِ امارہ کی پیروی کو ہرگز فطرتِ انسانی نہیں سمجھتے کیونکہ نفسِ امارہ پر چلنا بمعنیٰ 'صلاحیت' (ability) یقیناً انسانی فطرت ہے کہ انسان میں جتنی صلاحیت احسن تقویم بننے کی ہے اتنی ہی اسفل سافلین کی بھی ہے، لیکن ان معنوں میں فطرت نہیں کہ ایسا کرنا ہی کوئی معیاری یا طبعی (normal) انسانی کیفیت یا میلان ہے۔ پس نفسِ امارہ ہرگز بھی کوئی معیاری نفسی کیفیت نہیں، البتہ مغربی علمیت میں نفسِ امارہ ہی فطری نفسی کیفیت مانی جاتی ہے (۱۲) کیونکہ مغرب خیر کے جس تصور پر یقین رکھتا ہے وہ نفسِ امارہ ہی کا دوسرا نام ہے اور یہی وجہ ہے کہ مغربی علوم میں قانون اور معاہدے (contract) جیسے تصورات تو ملتے ہیں لیکن گناہ کا ذکر سرے سے مفقود ہے۔ گناہ کیا ہے؟ یہ کہ انسان اپنے ارادے کو خدا کی مرضی پر غالب کردے، مغرب میں خیر عین اسی چیز کا نام ہے کہ انسان ارادۂ خداوندی سے علی الرّغم اپنے لیے جو چاہنا چاہے چاہ سکے۔ ظاہر ہے خیر کے اس تصور پر ایمان لانے کے بعد گناہ نامی کوئی شے باقی نہیں رہتی، الہامی مذاہب جسے گناہ کہتے ہیں مغرب میں عین اسی شے کو اصل خیر، فطرت اور تعقل کہتے ہیں۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے فطرتِ انسانی (معیاری انسانی رویہ) احکاماتِ الٰہی پر عمل پیرا ہونا ہے یہاں تک کہ انسان نفسِ مطمئنہ کی منزل کو پالے۔ نفسِ مطمئنہ وہی ہے جو اپنے رب کے احکامات پر برضا ورغبت عمل پیرا ہونے کو سعادت سمجھے اور اصلاً یہی انسانی فطرت ہے جسے گناہوں سے آلودہ کرکے انسان ثقیف بنا دیتا

ہے۔ ہیومن رائٹس کی آفاقیت کا دعویٰ قبول کرنے کا مطلب یہ مان لینا ہے کہ گناہ کرنا ہی اصل انسانی فطرت ہے (۱۳)۔ یہاں ایک بار پھر مغرب اور مذہب کے تصورِ آزادی کا فرق واضح ہو جانا چاہیے، مغرب آزادی (یعنی بغاوت و نفسِ امارہ کی پیروی) کو محض انسان کی 'صلاحیت' ہی نہیں سمجھتا بلکہ ایسا کرنے کو 'قدر' (اچھا) اور فطری (معیاری انسانی) رویہ مانتا ہے، اس کے برعکس مذہبی تصورِ آزادی کا مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان میں یہ صلاحیت رکھی ہے کہ وہ گناہ کر سکے مگر ایسا کرنا کوئی قدر نہیں کیونکہ قدر آزادی نہیں بلکہ عبدیت (خدا کے حضور اپنی آزادی سے دستبردار ہو جانا) ہے۔

افسوس کی بات یہ ہے کہ جب خود مغربی فلسفی و مفکرین ہیومن رائٹس فریم ورک کی آفاقیت کے دعووں سے دستبردار ہو رہے ہیں (۱۴) عین اسی وقت مسلم مفکرین ہیومن رائٹس کے حق میں اسلامی تاویلیں فراہم کرنے میں مصروف ہیں۔ چنانچہ ہیومن رائٹس کے حق میں تحریکاتِ اسلامی اور مسلم مفکرین ایک تاویل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہم ہیومن رائٹس کی تعریف و تحدید اسلامی تعلیمات کی روشنی میں کریں گے، یعنی اسلام میں بھی ہیومن رائٹس ہیں مگر وہ نہیں جو مغرب بتاتا ہے بلکہ وہ جو قرآن و سنت سے ثابت ہیں۔ یہ دلیل کئی اعتبار سے خلط مبحث کا شاخسانہ ہے:

☆ ہیومن محض ایک لغوی لفظ نہیں کہ جس کا ترجمہ 'انسان' کر کے اسے جن معنی میں چاہے استعمال کر لیا جائے بلکہ یہ ایک مخصوص تہذیبی اقدار کی عکاس و علمی تاریخ سے برآمد ہونے والی ایک اصطلاح ہے۔ Humanity درحقیقت تحریک تنویر (Enlightenment) کا کلیدی تصور ہے اور اس کا ترجمہ ''انسانیت'' کرنا غلط ہے۔ ''انسانیت'' کا درست انگریزی ترجمہ 'Mankind' ہے اور یہی لفظ انسانی اجتماعیت کے لیے انگریزی زبان میں ۱۸ ویں صدی سے قبل رائج تھا۔ 'Humanity' کا تصور ''انسانیت'' کے تصور کی رد ہے ان معنوں میں کہ human being عبدیت اور تخلیقیت کا اصولاً اور عملاً رد ہے۔ Kant کے مطابق human being کا بنیادی وصف اور اس کی اصل 'autonomy' یعنی خود ارادیت اور خود مختاریت ہے۔ چنانچہ ہیومن بینگ وہ تصورِ انفرادیت ہے جس کے مطابق فرد ایک self-determined and self governed being (قائم بالذات اور خود مختار ہستی) ہے، اس انفرادیت کا بنیادی ایمان و احساسِ عبدیت نہیں بلکہ آزادی یعنی بغاوت ہے۔ انسان اپنے رب کے ارادے کا مطیع ہوتا ہے جبکہ human being خود اپنا رب ہوتا ہے اور وہ جو چاہتا ہے اسے کر گزرنے کا مکلف سمجھتا ہے۔ لہٰذا ہیومن کا درست ترجمہ 'انسان' نہیں بلکہ 'شیطان' ہے (Human is actually demon) کیونکہ ہیومن بالکل اسی طرح اپنے رب کا باغی ہے جس طرح ابلیس شیطان۔ معلوم ہوا کہ ہیومن رائٹس کا معنی 'انسانی حقوق' نہیں بلکہ 'شیطانی

حقوق' ہے۔ بیسویں صدی کا مشہور فلسفی فوکالٹ درست کہتا ہے کہ 'ہیومن' تو پیدا ہی سترھویں اور اٹھارویں صدی میں ہوا(۱۵)، اس سے قبل اس کا وجود نہ تھا کیونکہ تمام مذاہب میں انسان کا تصور ہمیشہ 'عبد' ہی رہا ہے گوکہ اس عبدیت کی معتبر شکل کی تفصیلات میں مذاہب کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ پس جب 'ہیومن' کا تصور ہی اسلام کے بنیادی تصور انسان سے متصادم ہے تو 'اسلامی ہیومن رائٹس' کی اصطلاح ایجاد کرنا ایسا ہی ہے کہ جیسے 'اسلامی کفر'۔ ظاہر ہے جس طرح 'اسلامی عیسائیت' کوئی چیز نہیں ہو سکتی اسی طرح اسلامی ہیومن رائٹس بھی نہیں ہو سکتے۔ ہیومن رائٹس کے مقابلے میں اسلام میں 'حقوق العباد' کا تصور ہے اور حقوق العباد 'ہیومن' کے نہیں بلکہ 'عبد' کے حقوق ہیں، اسلام میں ہیومن کے لیے کوئی حقوق نہیں کیونکہ وہ تو خدا کا باغی ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ ہیومن رائٹس درحقیقت حقوق العباد کا رد ہیں۔ یہ بات سمجھ سے بالاتر ہے کہ اسلام میں 'حقوق العباد' کی اس قدر جامع تفسیر کے ہوتے ہوئے اسلامی تحریکات اور مسلم مفکرین کو ہیومن رائٹس جیسے تصورات کی ضرورت ہی کیوں پڑتی ہے۔ اصل بات جس کی طرف اسلامی تحریکات کو دعوت دینا چاہیئے وہ ہیومن رائٹس کی کوئی اسلامی تعبیر نہیں بلکہ ہیومن رائٹس کی تردید ہے کیونکہ الوہیتِ انسانی پر ایمان لانا کفر وشرک کی بدترین شکلوں میں سے ایک ہے۔ ہیومن رائٹس وغیرہ جیسے تصورات کی اسلامی تشریحات پیش کرنے کی وجہ سرمایہ داری کو ایک مکمل نظام زندگی کے طور پر نہ سمجھ پانا ہے، مسلم مفکرین بالعموم مغربی انفرادیت (ہیومن بینگ)، نظامِ معاشرت (سول سوسائٹی)، معیشت (مارکیٹ) اور ریاست (جمہوریت) کو باہم مربوط اکائیوں کے بجائے منتشر اجزا تصور کر کے فرض کرتے ہیں کہ ان میں سے کسی ایک جز وکو دیگر تمام اجزا سے کاٹ کر اپنانا ممکن ہے۔

☆ اوپر واضح کیا گیا تھا کہ ہیومن رائٹس کا جواز کسی مذہبی علمیت یا ثقافتی روایت وغیرہ سے اخذ نہیں کیا جاتا بلکہ انہیں ایسے 'فطری حقوق' فرض کیا جاتا ہے جو اپنا جواز از خود ہیں(۱۶) اور جنہیں کسی دیگر تصور خیر مثلاً مذہب وغیرہ کے نام پر منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے مقابلے میں اسلام فرد کے کسی ایسے حق کا قائل نہیں جس کا جواز اسلام سے باہر یا ماورا کسی اصول سے فراہم کیا جا سکتا ہو، بندہ ازخود کسی حق کا اہل ہے ہی نہیں بلکہ اس کے رب نے بطورِ عنایت اسے چند حقوق عطا فرمائے ہیں اور اس کے حقوق وہی ہیں جو شارع کے قول سے ثابت ہوتے ہیں۔ یہ بھی واضح رہے کہ ہیومن رائٹس 'ایک مجرد خود مختار انفرادیت' (Abstract Human) کے حقوق ہیں اور حقوق کی اس تفسیر میں فرد کی واقعاتی حیثیت کی کوئی رعایت موجود نہیں۔ اس کے مقابلے میں شارع کی عطا کردہ تقسیمِ حقوق میں 'مسلمانیت وکفر'، 'مرد وعورت'، 'تقویٰ وفسق' وغیرہ جیسی صفات بنیادی اہمیت کی حامل ہیں۔ ہیومن رائٹس کے در پردہ یہ فلسفہ کارفرما ہے کہ اجتماعی عدل کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ حقوق کا تعین تمام تصوراتِ خیر سے ماورا رہ

کر کیا جانا چاہئے یعنی حقوق کی تعیین وتفسیر کسی مخصوص تصورِ خیر سے اخذ نہیں کی جانی چاہئے اور نہ ہی اس میں کسی مخصوص تصورِ خیر کی رعایت کی جانی چاہئے۔ پس جب ہم 'ہیومن رائٹس' کی تشریح قرآن وسنت سے اخذ کرنے کی بات کرتے ہیں تو تضاد بیانی کرتے ہیں وہ ایسے کہ قرآن وسنت سے ماخوذ نظامِ حقوق درحقیقت مخصوص (اسلامی) تصورِ خیر کا عکاس ہوگا اور یہ ہیومن رائٹس کے بنیادی فلسفے ہی کا رد ہے۔ چنانچہ قرآن وسنت سے اخذ کردہ حقوق کی تفسیر کو 'حقوق العباد' تو کہا جا سکتا ہے مگر ہیومن رائٹس نہیں۔

☆ پھر جیسے بتایا گیا کہ ہیومن رائٹس مخصوص علمی تہذیب سے برآمد ہونے والی ایک علمی اصطلاح ہے اور اصطلاح کو اس کے تاریخی اور اقداری پس منظر سے ہٹا کر استعمال کرنا ممکن نہیں ہوتا بلکہ اپنی علمیت کو کسی دوسری تہذیبی اصطلاح میں بیان کرنے کا مطلب دوسرے تہذیبی تصورات کو اپنی علمیت میں درآنے کا موقع فراہم کرنا ہوتا ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ کسی تہذیبی اقدار کے حاملین اس بات پر بھی سمجھوتہ کرنے پر تیار نہیں ہوتے کہ ان کے شعائر کی نمائندہ اصطلاحات کو کسی دوسری تہذیب کے لوگ اپنے خودساختہ معنی میں استعمال کر کے عام کرنے کی کوشش کریں۔ مثلاً ہمارے ہاں قادیانی خود کو مسلمان اور اپنے مذہب کو اسلام کہتے ہیں مگر ہم اصطلاح 'اسلام' کے اس فکری اغوا پر کوئی سمجھوتہ نہیں کرتے اور نہ ہی 'قادیانی اسلام' کی کسی اصطلاح کو برداشت کرنے پر تیار ہوتے ہیں بلکہ ہم قادیانیوں کو ہمیشہ 'خارج از اسلام' اور 'کافر' ہی کہتے ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک اسلام صرف وہی ہے جو معتبر ذرائع کے ذریعے قرآن وسنت اور اجماعِ امت کی صورت میں نسل در نسل ہمیں منتقل ہوا، اس کے علاوہ اسلام کسی شے کا نام نہیں۔ بالکل اسی طرح ہیومن رائٹس بھی ایک تہذیب کی نمائندہ اصطلاح ہے جسے اگر ہم اسلامیانا چاہیں تب بھی اہل مغرب اس کی کسی مسخ شدہ تشریح کو سند ماننے پر ہرگز تیار نہیں ہوں گے۔ آپ اپنی خوشی کے لیے جو اصطلاح وضع کرنا چاہیں کیجئے مگر یہ امید رکھنا کہ مغرب آپ سے اسی اصطلاحی معنی پر مکالمہ کرے گا خوش فہمی کے سوا اور کچھ نہیں۔ (۱۷)

یاد رہنا چاہئے کہ ہیومن رائٹس فریم ورک کوئی ایسی شے نہیں جو اسلامی تاریخ وعلمیت سے برآمد ہوئی ہو۔ مگر جب ہم ہیومن رائٹس اور جمہوری فریم ورک کی آفاقیت کو قبول کر کے اسلامی تاریخ کو اس پیمانے پر جانچنے اور کسنے کی کوشش کرتے ہیں تو ایک طرف ہم اس کی آفاقیت کے دعوے کو تقویت پہنچاتے ہیں اور دوسری طرف ہمیں پیچیدہ مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور نتیجتاً ہم دفاعی پوزیشن اختیار کر کے یا تو اپنی تاریخ کے تسلسل پر سمجھوتہ کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں (۱۸) اور یا پھر بے سروپا تاویلات اختیار کرتے دکھائی دیتے ہیں۔

## ہیومن رائٹس اور اخلاقیات کا خاتمہ:

اس بحث سے واضح ہو جانا چاہئے کہ ہیومن رائٹس کا مطلب درحقیقت اخلاقیات (morality) کا انکار کرنا ہے۔ اخلاقیات اور قدر کے ادراک کے لیے ضروری ہے کہ انسان خواہشات میں ترجیح کا پیمانہ قائم کر سکے یعنی وہ یہ سوال اٹھا سکے کہ اسے کیا چاہنا چاہئے اور کیا نہیں، کیا اہم ہے اور کیا غیر اہم۔ مگر ہیومن رائٹس فریم ورک کے مطابق یہ سوال کہ انسان کو کس چیز کی خواہش کرنا چاہئے ایک ناقابلِ تفہیم سوال ہے کیونکہ یہ ہر فرد کے اس حق کو مانتا ہے کہ وہ اپنی خواہشات کی جو ترتیب متعین کرنا چاہے کرے نیز یہ خواہشات کی تمام ترجیحات کو مساوی حیثیت دیتا ہے۔ مشہور لبرل فلسفی Rawls کہتا ہے کہ تم جو کچھ بھی چاہتے ہو وہ ٹھیک ہے یعنی اس بات کو حتمی سمجھو کہ انسان جو چاہتا ہے وہ اس کا مکلّف ہے، اور یہ ممکن ہی نہیں کہ تم کہہ سکو کہ انسان کو کیا چاہنا چاہئے، اور ہر انسان اس چاہنے کے حق میں برابر ہے۔ گویا یہ لاعلمی لازم جانو کہ ہمارے پاس ایسی کوئی اطلاع نہیں ہے جو یہ بتائے کہ انسان جو چاہتا ہے اسے چاہنا چاہئے یا نہیں۔ پس جتنا زیادہ وہ دنیا پر تصرّف کرتا ہے اتنی ہی زیادہ آزادی کا وہ مکلّف ہوتا چلا جاتا ہے۔ پس فرد اپنی ذاتی زندگی میں جو بھی خواہشات رکھنا چاہے رکھ سکتا ہے اس تحدید کے ساتھ کہ وہ خواہش اصول آزادی کو رد نہ کرے۔ پس ہیومن رائٹس کے مطابق اخلاقیات کی بنیاد صرف انسانی خواہشات ہیں، کسی شے کی قدر کا انحصار صرف اس بات پر ہے کہ کوئی انسان اسے کتنی شدت کے ساتھ اختیار کرتا ہے، بقول سارتر 'اہم بات یہ نہیں کہ آپ کیا چاہتے ہیں بلکہ یہ ہے کہ آپ کیسے چاہتے ہیں'۔ اگر ہنری زنا کرنے سے زیادہ اور کتاب پڑھنے سے کم لذت حاصل کرتا ہے تو وہ زنا کو بدرجہ کتاب زیادہ قدر دینے کا حقدار ہوگا لیکن اسے بش کا یہ حق تسلیم کرنا ہوگا کہ وہ کتاب پڑھنے سے حاصل شدہ لذت کو زنا سے حاصل شدہ لذت کے مقابلے میں زیادہ قدر دے سکے۔ تعین قدر کے اس تصور میں ہیومن آزاد ہے کہ وہ قدر کو اپنے ارادہ کے مطابق متعین کرے، لیکن قدر کا تعین اس طریقہ سے کیا جائے گا کہ ہر human being کو قدر کا تعین اپنے ارادے کے مطابق کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ واضح رہنا چاہئے کہ نفسِ لوّامہ خواہشات کو صرف احکام الٰہی کے سامنے تول کر ہی پرکھ سکتا ہے اور اگر انسان احکامات الٰہی سے انکار کردے تو روح اور نفس کا تعلق کمزور پڑ جاتا ہے اور نفسِ امارہ نفسِ لوامہ پر غالب آجاتا ہے۔ مشہور فلسفی ہائیڈیگر کہتا ہے کہ مغربی علمی تناظر میں 'نفسِ لوامہ کی بحث صرف خاموشی ہے' (discourse of discriminatury self is pure silence)۔ چنانچہ ہیومن رائٹس فریم ورک اختیار کرنے کا واضح مطلب خیر کو فرد کا حق قرار دینا ہے اور ایسا ماننا اثباتِ اخلاقیات کے امکان کو رد کرنا ہے۔ اس مقام پر یہ دھوکہ نہیں ہونا چاہئے کہ انکارِ اخلاقیات کا مطلب یہ ہے کہ ہیومن

رائٹس کسی ماورائے اخلاق (amoral) نظم اجتماعی کی بنیاد بنتا ہے بلکہ درحقیقت یہ غیر اخلاقی (immoral) نظم کی تشکیل وفروغ کا باعث بنتا ہے۔ یہ فلسفہ نفس پرستی کے تمام ذلیل ترین مظاہر کو عام کرنے نیز معاشرے میں ان کی اشاعت کی اجازت دینے کا دوسرا نام ہے اور انہیں معنوں میں ہیومن رائٹس فریم ورک ایک ایسے خاص کلچر کو فروغ دیتا ہے جو مذہبی کلچر کی ضد ہوتا ہے۔ بھلا ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی معاشرے یا کلچر میں بیک وقت حیا اور بے حیائی، خدا پرستی اور نفس پرستی، فکرِ آخرت اور فکرِ دنیا، زہد اور حبِّ مال، شوقِ شہادت اور کراہیتِ موت، قناعت اور حرص وغیرہ کی صفات ایک ساتھ پنپ سکیں؟ اخلاقیات کا مطلب صرف اور صرف اسوۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور شریعت وطریقتِ اسلامی کا فروغ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ہیومن رائٹس ان تمام کی فوقیت کا رد ہیں۔ یاد رہے کہ تعلیماتِ انبیاء کے سوا اس کائنات میں ایسا کوئی ذریعہ علم نہیں جس کے ذریعے انسان یہ معلوم کر سکے کہ اسے کیا چاہنا چاہئے اور کیا نہیں، نیز شریعت کے علاوہ کسی خیر اور اخلاقیات کا کوئی جواز سرے سے موجود نہیں۔

**(۲) اسلام اور جمہوریت:**

آزادی، مساوات، ٹولرنس اور ہیومن رائٹس پر گفتگو کے بعد جمہوری ریاست کی نوعیت پر تفصیلی بحث کرنے کی کوئی خاص ضرورت باقی نہیں رہ جاتی (۱۹)۔ لبرل جمہوری ریاست وہ ریاست ہے جو مساوی آزادی کے حصول کو اوّلین مقصد کے طور پر قبول کرتی ہے۔ ایسا فرد جو آزادی کو بطور قدر اختیار کرتا ہے اور جو زندگی کو اپنی ملکیت سمجھتا ہے اس بات کا خواہاں ہوتا ہے کہ وہ اپنا حاکم خود ہو۔ انسان کے خود اپنا حاکم ہونے دوسرے لفظوں میں حقِ خود ارادیت کا مطلب ہے افراد کے اپنی خواہشات کے مطابق قانون سازی کرنے کا حق مان لینا۔ اس حق کا مطلب یہ ہے کہ افراد کی خواہشات ہی وہ واحد اساس ہیں جو ایک جمہوری معاشرے میں قانون سازی کی واحد بنیاد بن سکتی ہیں، نیز یہ کہ افراد اپنے اس حق کو اس طرح استعمال کریں کہ جس کے نتیجے میں افراد کی خواہشات میں اس طرح تحدید ہو کہ افراد کی آزادی میں بحیثیتِ مجموعی زیادہ سے زیادہ اضافہ ہو سکے۔ چنانچہ ووٹ وہ عمل ہے جس کے ذریعے فرد اپنے 'حق' کے 'خیر' پر برتر ہونے کی الوہیت کا اظہار کر کے ایک ایسا نمائندہ چنتا ہے جو اس کے مقاصد و اغراض کی بہترین حفاظت اور فروغ کا باعث بن سکے۔ البتہ اہم ترین بات یہ ہے کہ ان عوامی نمائندوں کو قانون سازی کا حق ملنے کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ اپنی من مانی کریں یا جو قانون چاہیں بنا ڈالیں، بلکہ عوامی نمائندے درحقیقت جس 'اعلیٰ ترین اور اصل خیر' کے پابند ہوتے ہیں وہ ہیومن رائٹس ہیں کیونکہ ہیومن رائٹس ہی درحقیقت افراد کے 'حق' کی 'خیر' پر بالادستی کے قانون کو ممکن بنا کر حاکمیتِ انسانی کی اصل بنیاد فراہم کرتے ہیں جس کا اظہار وہ بذریعہ ووٹ کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہیومن رائٹس ہر

جمہوری ریاست کے دستور کا مقدمہ ہوتے ہیں جنہیں کسی صورت منسوخ نہیں کیا جا سکتا کہ دستوری ریاست کا بنیادی وظیفہ ہی ہیومن رائٹس کا تحفظ اور فروغ ہوتا ہے۔ چونکہ ہیومن رائٹس تمام تصورات خیر کے اظہار کے حق کو خیر اعلیٰ گردانتے ہیں لہٰذا جمہوری ریاست ایک pluralistic (کثیر الانواع تصوارت خیر کو مساوی ماننے اور ان کی حفاظت کرنے والی) ریاست ہوتی ہے، یعنی یہ ایک ایسا ریاستی ڈھانچہ (framework) ہے جس میں ایسے تمام تصوراتِ خیر کو پنپنے کے برابر مواقع فراہم کیے جاتے ہیں جو آزادی (یعنی انسانی حق کی خیر پر بالادستی) کے اصل الاصول کا رد نہ کرتے ہوں۔ دستوری جمہوری ریاست کی حقیقت کو جاننے کے لیے ارادۂ عمومی (General will) اور اکثریت کی رائے (Will of all) کا فرق سمجھنا نہایت ضروری ہے۔(۲۰) ارادۂ عمومی کا مطلب ہے افراد کی آزادی میں مساوی اضافے کو ریاست کا اصل الاصول اور مقصدِ وجود ماننا، ہیومن رائٹس اسی ارادۂ عمومی کا اقرار ہے۔ اس کے مقابلے میں اکثریت کی رائے کا معنی کسی معاشرے کے افراد (citizens) کی خواہشات کا مجموعہ ہے جسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ آزادی میں اضافے کے مختلف طریقے پسند کرے۔ چنانچہ اکثریت کی رائے کو یہ حق حاصل نہیں ہوتا کہ وہ آزادی میں اضافے کے سوا کسی دوسرے مقصد کو نظامِ اقتدار کا مقصد قرار دے۔ دوسرے لفظوں میں ارادۂ عمومی سے مراد ہے 'اکثریت کو کیا چاہنا چاہئے (what should be the will of all)' جبکہ اکثریت کی رائے کا معنی ہے کہ 'اکثریت کیا چاہتی ہے (what is the will of all)'۔ ان دونوں کا باہمی تعلق یہ ہے کہ اکثریت کی رائے کا اظہار ہمیشہ ارادۂ عمومی (یعنی ہیومن رائٹس) ہی کے تحت ہونا لازم ہے، یعنی اکثریت کو ہمیشہ آزادی ہی چاہنا چاہئے کہ یہی ارادہ عمومی ہے۔ اگر اکثریت کی رائے ارادۂ عمومی کی نفی کرے تو دستوری ریاست کا فرض ہے کہ وہ ایسی اکثریتی رائے کو فسخ اور ساقط قرار دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اکثریت کسی ایسی بات پر جمع ہو جائے جو ہیومن رائٹس کے خلاف ہو تو گویا انہوں نے وہ نہیں چاہا جو انہیں چاہنا چاہئے تھا، یعنی مساوی آزادی۔ جب اکثریت کو قانون سازی کا حق بذاتِ خود ہیومن رائٹس فراہم کرتے ہیں تو کیسے ممکن ہے کہ افراد اس حق کو استعمال کر کے ہیومن رائٹس ہی کو فسخ کر دیں؟ دستور درحقیقت ہیومن (Human) کی دائمی حاکمیت کا اعلان کرتا ہے جو اس اصول پر قائم ہوتا ہے کہ سٹیزن (Citizen) یا ہیومن خیر اور شر کی جو بھی تعبیر اختیار کرنا چاہے کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ تعبیر ایسی نہ ہو جس سے سٹیزن کے اس بنیادی حق آزادی ہی کی نفی ہو جائے۔ مثلاً فرض کریں کہ اگر کسی جمہوری معاشرے کی اکثریت طالبان کو ووٹ دے کر انہیں اپنا حکمران بنانے کا فیصلہ کر لے یا وہ ہیومن رائٹس کی حاکمیت کے خلاف فیصلہ کر لے تو ایسی اکثریتی رائے کو ہر طریقے سے روبہ عمل ہونے سے روکا جائے گا کیونکہ اس مثال میں

اکثریت کی رائے نے اپنا اظہار ایک ایسے طریقے سے کیا ہے جو مقصدِ آزادی یا ہیومن رائٹس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا، دوسرے لفظوں میں اس اکثریتی رائے سے ارادۂ عمومی کی نفی ہوتی ہے۔ اسی اصول کے تحت الجزائر میں ننانوے فی صد اکثریت حاصل کرنے والے اسلامک فرنٹ کو اقتدار منتقل نہیں کیا گیا تھا کہ فرنٹ آزادی کے بجائے عبدیت پر یقین رکھتا تھا۔ چنانچہ اگر جمہوری عمل غیر سرمایہ دارانہ ریاستی نظام (جس کا مقصد خواہشات کی تکمیل نہ ہو) کی تعمیر اور تشکیل کا باعث بننے لگے تو ووٹنگ کے عمل کو روک کر ڈکٹیٹر شپ یا استعماریت کے اصول پر چلنا ناگزیر ہو جاتا ہے (۲۱)۔ ایک دستوری ریاست میں کسی فرد (citizen) کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ آزادی میں اضافے کے سوا کسی اور مقصد کو ریاست کے مقصدِ وجود کے طور پر نافذ کرنے کی کوشش کرے۔ اس بحث سے یہ اہم بات واضح ہو جانی چاہئے کہ دستوری یا سرمایہ دارانہ جمہوری عمل ہیومنز کی حاکمیت کے اصول پر ہیومن رائٹس کی حاکمیت قائم کرنے کا آلہ ہے۔

جمہوری ریاست کی اس اصولی وضاحت کے بعد اب ہم چند ایسے دلائل کا تجزیہ کرتے ہیں جنہیں مسلم مفکرین اسلام میں اثبات جمہوریت کے لیے ہر دم دہراتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ جدید مسلم مفکرین جمہوریت کی حقیقت کو سمجھے ہی نہیں اسی لیے وہ اس طرز کے دلائل پیش کرتے ہیں۔

**دائرہ شریعت کی پابند جمہوریت:**

اسلامی جمہوری عمل کے جواز کے لیے ایک اہم دلیل یہ دی جاتی ہے کہ جمہوری عمل کو پابندی شریعت کے ساتھ مشروط کر دیا جائے تو نہ صرف یہ کہ اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ یہی اسلام کا اصل مطلوب سیاسی نظام ہے۔ چنانچہ مسلم مفکرین کے مطابق جمہوریت کی اس اسلامی تعبیر کے اندر افراد کو عمل لواطت کا حق حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ عمل شرع کے خلاف ہے۔ عوامی رائے اور ہیومن رائٹس کی عمل داری کو دائرہ شریعت کے اندر محصور کر دینے کو اسلامی جمہوریت وغیرہ کا نام دے دیا گیا ہے۔ دائرہ شریعت کی پابند جمہوریت ایک مبہم اصطلاح ہے جس کے متعدد معنی ہو سکتے ہیں:

☆ اس کی ایک تشریح یہ ہو سکتی ہے کہ عوامی نمائندے عوامی رائے کی روشنی میں نصوصِ شریعہ کی تعبیر کریں گے۔ ظاہر ہے یہ ایک مضحکہ خیز بات ہے کیونکہ نصوصِ شریعہ کی تشریح و تعبیر مجتہدین و علمائے کرام کا کام ہے اور علماء عوامی نمائندے نہیں بلکہ انبیاء کے ورثاء ہوتے ہیں۔ فقہ اسلامی کی تاریخ میں ایک بھی مثال ایسی نہیں دی جاسکتی جس میں اجتہاد کی ذمہ داری عوامی نمائندوں کے سپرد کر دی گئی ہو (۲۲)۔ عوامی نمائندگی کے بجائے اسلامی نظریہ ریاست 'تقلید' کے اصول پر قائم ہے یعنی عوام الناس کا کام یہ نہیں کہ وہ اپنی خواہشات پر عمل پیرا ہونے کے لیے قانون سازی کریں بلکہ ان پر لازم ہے کہ اپنے نفس کو تعلیمات

شریعت کے تابع کرنے کے لیے کسی مجتہد کی رائے پر عمل کریں۔ عوامی رائے کی روشنی میں نصوصِ شریعہ کی تعبیر کا مطلب نہ صرف اصولِ تقلید کو بلکہ اصولِ اجتہاد و فقہ کو بھی کالعدم قرار دینا ہے کیونکہ اگر شریعت کی تعبیر عوامی رائے کے مطابق ہونی ہے تو پھر شارع کی رضا معلوم کرنے کے لیے اصول وضع کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ حیرت کی بات ہے کہ ہمارے فقہاء تو تلہی وہوائے نفس (کسی فقہی رائے کو قوت دلیل کے بجائے ذاتی اغراض پورا کرنے کے لیے اپنانے) اور تلفیق (مختلف فقہی آراء کو ملا کر ایسی شکل بنانا جو سب کے نزدیک ناجائز ہو) کے خطرات کی بنا پر عوام الناس کو مختلف فقہی مکاتب فکر کی آراء اپنانے کا حق دینے پر تیار نہیں جبکہ اس کے برعکس اسلامی جمہوریت کی یہ تعبیر عوام کو نصوصِ شریعت کی تعبیر کرنے کا حق دینے کی بات کرتی ہے، فیاللعجب۔ جمہوریت کی اس اسلامی تعبیر کا مطلب عوام پرستی کے سوا اور کچھ نہیں، یعنی عوام شرع کی جو بھی تعبیر کرنا چاہیں کر لیں اور وہ تعبیر لازماً حق ہوگی نیز نام کے مسلمانوں کی اجتماعی خواہشات اور احکامِ شریعت ایک ہی چیز ہیں۔ ظاہر بات ہے ارادۂ انسانی کو خدا کی مرضی کا مظہر قرار دینے کی اسلامی علیت میں کوئی گنجائش موجود نہیں۔

☆ اسلامی جمہوریت کی دوسری ممکنہ تشریح یہ کی جا سکتی (بلکہ اکثر کی جاتی) ہے کہ عوام کی مرضی کے مطابق قانون سازی صرف ان معاملات میں کی جائے گی جہاں شریعت خاموش ہے۔ یہ اصول اس مفروضے پر قائم ہے کہ اسلامی ریاست صرف قرآن وسنت کے خلاف فیصلہ 'نہ' کرنے کی پابند ہوتی ہے جبکہ اصل معاملہ یہ ہے کہ اسلامی ریاست ہر فیصلہ قرآن وسنت اور اسلامی علیت کی روشنی میں 'کرنے' کی پابند ہوتی ہے یعنی مسلمانوں پر شریعت کی پابندی صرف سلبی نہیں بلکہ ایجابی بھی ہے۔ شرع کے دائرے کو تشکیل قانون میں صرف اس حد تک محدود کرنا کہ قانون کا کوئی فیصلہ شرع کے خلاف نہ ہو اس مفروضے پر مبنی ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی دائرہ عمل ایسا بھی ہے جہاں شارع نے انسان کو اپنی خواہشات پر چلنے کے لیے آزاد چھوڑ دیا ہے نیز قانون کا دائرہ شرع کے دائرے سے وسیع تر ہے۔ حقیقتِ حال اس کے عین برعکس ہے کہ شریعت ہمیں ہر معاملے کا حکم قرآن وسنت کی روشنی میں طے کرنے کا طریقہ بتاتی ہے اور اسلامی ریاست کا یہ وظیفہ ہوتا ہے کہ وہ قرآن وسنت پر مبنی اہل الرائے کے مشورے سے تمام معاملات پر حکم لگائے۔ شرع محض فرائض، واجبات اور محرمات کا ہی نام نہیں بلکہ اس کا دائرہ سنن، مندوب، مستحب، مکروہ، اساءت وخلاف اولیٰ کے درجات تک اس طرح پھیلا ہوا ہے کہ پیدائش سے لے کر موت تک کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ انسانی فعل بھی اس کی گرفت سے باہر نہیں۔ اسلامی جمہوریت کی یہ تعبیر کرنے والے حضرات فقہ اسلامی کا ناقص تصور قائم کر کے یہ بھول جاتے ہیں کہ اسلام محض چند گنے چنے مخصوص اعمال وافعال (Fixed Do's and Don'ts) کے مجموعے کا نام نہیں، بلکہ اسلام

ایک علیت (epistemology) ہے اور علیت محض مخصوص اعمال نہیں بلکہ تمام انسانی اعمال کو مخصوص مقاصد کے ماتحت کر دینے کا طریقہ بتاتی ہے۔ کسی معاملے میں واضح نص کے نہ ہونے کا مطلب یہ کس اصول شریعہ سے نکل آیا کہ ان معاملات میں 'عوامی خواہشات' کے مطابق فیصلے کیے جائیں گے؟ آخر کس فقیہہ نے 'عوامی رائے اور خواہشات' یا 'انسانی فطرت' وغیرہ کو مصادرِ شریعت قرار دیا ہے؟ کیا احکامات اخذ کرتے وقت عوامی رائے اور خواہشات کی رعایت کرنا مجتہد پر لازم ہوتا ہے؟ اگر شریعت چند گنے چنے اعمال کا نام ہے تو آج بھی مدارس میں اصولِ فقہ کیوں پڑھائے جاتے ہیں؟ آخر انہیں پڑھانے کا مقصد اس کے سوا اور کیا ہے کہ علماء کرام نئے پیش آنے والے مسائل کو مقاصد الشریعہ کی روشنی میں حل کر سکیں؟

اس مقام پر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر انسانی زندگی کا کوئی گوشہ ایسا ہے جہاں شریعت خاموش ہے تو وہاں فیصلے کس علیت کی بنیاد پر ہونگے؟ ظاہر بات ہے اگر اس دائرے میں اسلامی علیت کوئی راہنمائی فراہم نہیں کرتی تو فیصلے یقیناً کسی ماورائے اسلامی علیت کی روشنی میں ہی ہونگے اور ان کا نقطہ ماسکہ (reference point) لازماً 'دور حاضر' کی علیت یعنی سائنس (بشمول فزیکل اور سوشل سائنسز) ٹھہرے گی جس کا مطلب یہ ہوا کہ فیصلے سائنسی علیت کی بنیاد پر ہوں گے۔ معاشرتی و ریاستی فیصلوں کو سائنسی علیت کے سپرد کرنے کا مطلب یہ مان لینا ہے کہ:

۱) اصل علیت تو سائنس ہے کیونکہ یہی تمام معاملات میں حکم لگانے کی بنیاد فراہم کرتی ہے۔

۲) ریاستی فیصلوں کا مقصد سرمایہ دارانہ مقاصد کا حصول ہے کیونکہ سائنس ہرگز بھی کوئی غیر اقداری علیت نہیں بلکہ سرمایہ دارانہ مقاصد زندگی کے حصول کو ممکن بنانے کی علیت ہے۔ (۲۳)

خوب یاد رہے کہ اسلامی جمہوریت کی اس تعبیر کو مان لینے کا مطلب یہ ہے کہ ہم مان لیں کہ اسلام سرے سے کوئی علیت ہے ہی نہیں بلکہ محض ایک رویہ (attitude) ہے جس کا اظہار کسی بھی نظامِ زندگی اور علیت کے اندر ممکن ہے۔ اگر اسلام علیت نہیں تو:

۱) اسلامی نظامِ زندگی کی فوقیت پر اصرار کرنا ایک لغو دعویٰ ہے،

۲) اسلامی ریاست ہرگز بھی کوئی مذہبی ریاست نہیں ہو سکتی اور

۳) ریاستی عمل کی شرع مطہرہ کے تناظر میں تحدید ایک لایعنی اصول بن کر رہ جاتا ہے۔

اسلام کو علیت مانے بغیر وہ بنیاد ہی فراہم نہیں کی جا سکتی جس کی روشنی میں فیصلے شارع کی مرضی کے مطابق کیے جاتے ہیں۔ پس طے کرنے کی بات یہ نہیں کہ کوئی فیصلہ شرع کے خلاف نہ ہو بلکہ یہ ہے کہ ہر فیصلہ شرع کے تقاضوں کے مطابق ہو کیونکہ اول الذکر رویہ شرع کو فرائض اور محرمات کی چند مخصوص

تفصیلات تک محدود کر دیتا ہے۔ یہیں سے یہ بات واضح ہو جانی چاہئے کہ ہر حالت میں اسلامی ریاست کے اقتدار کے اصل حقدار علماء کرام ہی ہیں کیونکہ وہی اس علمیت کے وارث ہیں جو فیصلوں کو شارع کی مرضی کے تابع کرتی ہے۔ ہمیں یہ بات ماننے اور کہنے میں کوئی عار محسوس نہیں کرنی چاہئے کہ اسلام میں 'ملائیت' (Theocracy) ہے، ان معنوں میں نہیں کہ اسلام میں پاپائیت کی طرح علماء کی کوئی تنظیمی ہئیت (organizational hirarchy) یا مفادات ہیں بلکہ ان معنوں میں کہ اسلامی ریاست میں فیصلے وہی لوگ کرتے ہیں جو اسلامی علمیت کے ماہرین ہیں اور جنہیں 'مولوی' کہا جاتا ہے۔ ریاستی فیصلوں پر کسی ایک گروہ کی اجارہ داری صرف مذہبی معاشروں میں ہی نہیں ہوتی بلکہ جمہوری ریاستوں میں بھی ہوتی ہے کیونکہ عملاً وہاں بھی فیصلے وہی لوگ کرتے ہیں جو سرمایہ دارانہ یا سائنسی علمیت کے ماہرین ہوتے ہیں اور جو آزادی یعنی سرمائے میں لامحدود اضافہ کرنے کا علم رکھتے ہیں، مثلاً سوشل سائنسز اور بزنس ایڈمنسٹریشن کے ماہرین، قانون دان وغیرہ (۲۴)۔ ہاں یہ فرق ضرور ہے کہ جمہوریت میں ان فیصلوں کی توثیق بالآخر عوام ہی کرتے ہیں کیونکہ فیصلوں کا اصل مقصد تو عوامی خواہشات و اغراض کی تکمیل ہی ہوتا ہے اور وہی یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ انہیں کن کے فیصلوں سے زیادہ 'مزہ آیا'۔ اسلامی نظریۂ ریاست کو جمہوری تناظر میں بیان کرنے والے مفکرین یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ جمہوریت جس بنیاد پر حکمرانوں کے چناؤ کا حق افراد سے مختص کرتی ہے وہ یہ مفروضہ ہے کہ 'ہر فرد اپنا حاکم خود ہے (citizen is sovereign)' لہٰذا 'حکمرانی کی بنیاد عوامی نمائندگی ہے'، اور اسی وجہ سے یہ ہر فرد کا حق ہے کہ ایسا حاکم چنے جو اس کے مفادات کا تحفظ کر سکے۔ ظاہر بات ہے اس مفروضے کی اسلامی علمیت میں کوئی دلیل موجود نہیں کیونکہ شرع کے فیصلوں کی عوامی توثیق کوئی معنی نہیں رکھتی۔ اسلامی نظریۂ ریاست میں حکمرانی کی بنیاد یہ ہے ہی نہیں کہ 'عوام کیا چاہتے ہیں' بلکہ یہاں تو حکمرانی اس لیے کی جاتی ہے کہ عوام کی چاہتوں کو شارع کی رضا کے تابع کرنے کی کوشش کی جائے کیونکہ عوام تو بالعموم اغراض اور مفادات ہی کی بنیاد پر فیصلے کرتے ہیں نہ کہ شارع کی مرضی کے تقاضوں کے مطابق۔ عوام کے لیے تو بہر حال تقلید ہی ہے کہ وہ نہیں جانتے کہ کسی معاملے میں شارع کی رضا حاصل کرنے کا راجح طریقہ کیا ہے۔ اگرچہ اس اتفاقی امکان کو مسترد نہیں کیا جاسکتا کہ کسی معاشرے کے عوام مخصوص حالات میں اچانک اظہار و غلبۂ اسلام ہی کو اپنی اول چاہت (first order desire) سمجھیں (۲۵) لیکن جمہوریت وہ طریقہ نہیں ہے جو افراد کو اپنی چاہت 'خدا کے سپرد' کر دینے کے لیے تیار کرتی ہو بلکہ یہ تو وہ طریقہ ہے جو افراد کو 'اپنی خواہشات پر عمل' کرنے پر اکساتی ہے (۲۶)۔ نفسِ لوامۃ کے تقاضے پورے کرنے کا طریقہ جمہوریت نہیں بلکہ پیری مریدی ہے کیونکہ عوامی نمائندگی (representation) نفسِ امارۃ

یعنی عوام کو معصیت اور اس کی توجیہہ سجھانے کا طریقہ ہے۔ مدرسے کے کسی نالائق استاد کو درست کرنے کے لیے طلباء کو اساتذہ کے خلاف تنظیم سازی کر کے سیاست کرنے کی اجازت دینا تعلیمی مقاصد کے حصول و فروغ کا ذریعہ نہیں بلکہ اس کی راہ میں رکاوٹ ہی بنتا ہے۔ انہی معنوں میں جو ریاست جتنی زیادہ جمہوری ہوتی ہے اتنی ہی غیر اسلامی ہوتی ہے کیونکہ جمہوریت میں پیری مریدی کا تعلق ہی الٹ جاتا ہے، یہاں عوام بجائے مرید کے پیر (فیصلہ کرنے اور ہدایت دینے والے) بن جاتے ہیں اور حاکم جس کا کام لوگوں کی رشد و ہدایت کا انتظام کرنا ہوتا ہے ان معنوں میں مرید ہو جاتا ہے کہ ہر کام سے پہلے عوام الناس کی خواہشات کی طرف دیکھتا ہے۔ لوگوں نے ووٹ کو بیعت کا متبادل سمجھ لیا ہے حالانکہ ووٹ تو بیعت کی عین ضد ہے۔ بیعت کا مطلب حصول ہدایت کے لیے عوام کا اپنے نفس کو کسی بلند تر ہستی کے سپرد کر دینا ہے جبکہ ووٹ کا معنی عوام کی حکمرانی قبول کر کے حاکم کا خود کو ان کے نفس کے سپرد کر دینا ہے۔ دوسرے لفظوں میں بیعت عوام کی اطاعت (submission) کا مظہر ہوتا ہے جبکہ ووٹ ان کی حکمرانی (sovereignty) کا (۲۷)۔

یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیے کہ دائرہ شریعت کے اندر رہتے ہوئے عوامی حاکمیت کا تصور سرمایہ دارانہ و جمہوری اہداف (آزادی و مساوات) کا رد نہیں بلکہ دائرہ اسلام کے اندر رہتے ہوئے ان کے حصول کی حکمت عملی طے کرنا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس حکمتِ عملی کے تحت مساوی انسانی آزادی کا جواز پابندیٔ شریعت کی شرط کے ساتھ فراہم کیا جاتا ہے۔ اس اصول کے مطابق ہم اسلام کو بطور مستقل نظامِ زندگی نہیں بلکہ لبرل سرمایہ دارانہ نظام کے اندر بطور چند حدود (limiting constraints) کے شامل (treat) کرتے ہیں جس کا لازمی نتیجہ سرمایہ داری کا اسلام پر غلبہ ہوتا ہے اور نام نہاد اسلامی تحدیدات آہستہ آہستہ سکڑتی چلی جاتی ہیں۔ اس عمل کی تفصیل نام نہاد اسلامی معاشیات کی مثال سے واضح ہو جاتی ہے جس کے پیچھے 'دائرہ شریعت کی پابند معاشیات یا سرمایہ داری' کا فلسفہ ہی کارفرما ہے (۲۸)۔ اس لائحہ عمل کا مقصد لبرل سرمایہ دارانہ نظمِ اجتماعی کا انہدام (Destruction) نہیں بلکہ اس کی اسلامی تطہیر (Reconstruction) اور سرمایہ داری کی اسلامی توجیہہ Islamic version of capitalism) تیار کرنا ہے۔ ہیومن رائٹس اور جمہوریت کو شرع کا پابند بنانے کا مطلب ہر فرد کا یہ حق مان لینا ہے کہ وہ جیسے چاہے اپنی ذات کا اظہار کرے، زیادہ سے زیادہ خواہشات پورا کرنے کو اپنا مطمع نظر بنائے بس شرع کی مخالفت نہ کرے۔ اس اقرار کے بعد ہماری معاشرتی و ریاستی حکمت عملی کا مطمع نظر (end result) ایسی فضا پیدا کرنا نہیں ہوتا جس کے بعد لوگوں کے لیے اپنی ذات کو آقائے دو جہاں ﷺ کی ذات میں فنا کرنے کے زیادہ مواقع میسر آ جائیں اور نبی علیہ السلام کی ہر سنت پر عمل کرنا نیز

خلافتِ راشدہ کی طرف مراجعت ممکن ہو سکے، بلکہ ہم شرع کو چند گنے چنے افعال کا نام سمجھ کر حالات کے تناظر میں کم سے کم درجے کا تعین (retreat) کرنے کی فکر میں لگے رہتے ہیں تاکہ لوگوں کے لیے دائرہ شریعت کے اندر رہتے ہوئے اپنی خواہشات پر چلنا ممکن ہو سکے۔ ایسا نظام زندگی جس کی معاشرتی پالیسیاں اس کے نقطۂ انتہا (optima) کے بجائے ادنیٰ درجے (minima) معیار سے متعین ہوں خود اپنی موت کا سامان اکٹھا کرتا ہے کیونکہ انسانی زندگی کے دائرہ عمل میں کسی ایک نظام کے سکڑنے کا لازمی مطلب کسی دوسرے نظام کی بالادستی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر گزرتے دن کے ساتھ اسلامی بینکاری اور سودی بینکاری کے کاروبار میں مماثلت بڑھتی چلی جارہی ہے اور ہر آنے والے دن کے ساتھ حرام قرار دی جانے والی زری (financial) پراڈکٹس کی فہرست شرعی حیلے استعمال کر کے سکڑتی چلی جارہی ہے۔ دائرہ شریعت کے سکڑنے کا مطلب انسانی ارادے کی عمل داری (human self-determination) بڑھنے کے سوا اور کچھ نہیں۔

## حکمِ مشاورت سے جمہوریت کا اثبات:

اسلامی جمہوریت کے اثبات کے لیے قرآنی آیت وامرھم شوری بینھم (مسلمان اپنے معاملات باہمی مشورے سے چلاتے ہیں، شوریٰ ۴۲: ۳۸) کا استعمال بے دریغ کیا جاتا ہے۔ اس آیت سے اسلامی جمہوریت کا اثبات ان مفروضات پر مبنی ہے کہ:

۱) فیصلہ کرنے کا اصل حق عوام الناس کا ہے،

۲) جمہوری عمل مشورے ہی کی ایک شکل ہے،

۳) قرآنی آیت میں جس مشورے کا حکم دیا گیا ہے اس کا تقاضا پورا کرنے کا مناسب ترین طریقہ عوامی نمائندگی کی بنیاد پر مبنی جمہوری عمل ہے،

۴) مشورہ کرنے والے تمام افراد اصولاً برابر حیثیت رکھتے ہیں،

۵) مشورہ دینے والوں کے لیے کسی مخصوص علمی لیاقت اور صلاحیت سے متصف ہونا لازم نہیں۔

ظاہر بات ہے جب یہ تمام مفروضات ہی سرے سے غلط ہیں تو ان پر قائم شدہ استدلال کی حیثیت کیا ہوگی؟ ان مفروضات کے علاوہ اس آیت سے اسلامی جمہوریت کا اثبات کئی لحاظ سے مبہم اور کمزور استدلال ہے۔ اولاً اس آیت سے جمہوریت کا اثبات اس کے لفظی عمومی مفہوم پر مبنی ہے جبکہ آیت کو اس کے لفظی عموم پر محمول کرنا ممکن ہی نہیں کیونکہ اس صورت میں آیت کا معنی یہ ہوگا کہ 'مسلمانوں کے تمام معاملات سب مسلمانوں کے مشورے سے طے ہوتے ہیں'۔ ظاہر ہے یہ معنی لینا محال ہے کیونکہ اگر سارے معاملات ہی مشورے سے طے ہونا مقصود تھے تو نزولِ شریعت عبث ہوئی اور اللہ تعالیٰ بے شمار

احکامات نازل کرنے کے بجائے صرف ایک ہی سنہرا اصول نازل کر دیتا کہ 'مسلمانو! تمہیں جب بھی کوئی مسئلہ درپیش ہو آپس میں مشورہ کر کے اسے حل کر لیا کرو'۔ پھر عوامی نمائندگی کی بنیاد پر فیصلے کرنے کا اصول کسی بھی طرح آیت کے لفظی عموم پر پورا نہیں اترتا وہ ایسے کہ یہاں لفظ بینہم میں ھم کا تقاضا یہ ہے کہ 'تمام مسلمان' 'ہر فیصلے' میں شریک ہوں جبکہ عوامی نمائندگی پر مبنی جمہوریت میں ہرگز بھی تمام مسلمان ہر فیصلے میں عملاً شامل نہیں کیے جاتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس آیت کا معنی عمومی نہیں بلکہ اس کا مقصود صرف یہ ہے کہ حکمرانوں کے چناؤ نیز صرف ان اجتماعی معاملات میں مشورہ کیا جائے جہاں نصوص شریعت خاموش ہیں تو یہ بتایا جائے کہ اس تخصیص کی دلیل کیا ہے؟ نیز آیت کے اس مقید مفہوم سے یہ کیسے ثابت ہوا کہ ہر کس و ناکس اس مشورے میں شامل ہو جائے؟ اگر آیت کے معنی عمومی نہیں بلکہ مقید ہی مطلوب ہیں تو پھر یہ معنی کیوں نہ سمجھے جائیں کہ اس آیت کا مقصد یہ ہے کہ اہل الرائے افراد خلیفہ کا تقرر باہمی مشورے سے کریں نیز خلیفہ کو چاہئے کہ انتظامی و انطباقی معاملات (administrative and implimentative issues) اہل الرائے وغیرہ کے مشورے سے طے کرے۔ آیت کی یہ تشریح نہ صرف یہ کہ متقدمین مفسرینِ کرام کے اقوال کے عین مطابق ہے (مثلاً دیکھئے تفسیر روح المعانی، جلد ۲۵) بلکہ قرینِ قیاس بھی کیونکہ دنیا کا ہر ذی شعور انسان مشورہ مخصوص صلاحیت کے حامل افراد سے ہی لیا کرتا ہے۔ کیا کسی یونیورسٹی کے ڈین کا تعین کرتے وقت یونیورسٹی کے کلرک یا چپڑاسیوں سے مشورہ طلب کیا جاتا ہے؟ ہرگز نہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ یونیورسٹی کا ڈین متعین کرنے کا مقصد مخصوص مقاصد کا حصول ہوا کرتا ہے لہٰذا اس کا تعین وہی افراد کرتے ہیں جو ان مقاصد اور اس کے حصول کے لیے مطلوبہ صلاحیتوں کا ادراک رکھتے ہیں۔ حیرت کی بات ہے کہ مدرسے اور یونیورسٹی کا استاد مقرر کرتے وقت تو 'طلباء کی رائے' کی فکر نہیں کی جاتی کہ وہ ابھی نادان و ناسمجھ ہیں اور اپنے اچھے برے کو نہیں سمجھتے لیکن خلیفہ کی تقرری کے وقت نہ صرف انہیں 'نادان و ناسمجھ' طلباء بلکہ ان سے بھی گئے گزرے افراد کو 'ملت کے عمار' تصور کر لینا کہاں کی عقل مندی ہے؟ کیا خلیفہ کی تقرری کوئی ایسا ہی فضول کام ہے کہ ہر کس و ناکس اس کا اہل ہو سکتا ہے؟ کیا خلیفہ کی تقرری کوئی حق ہے یا فرض؟ اگر یہ فرض ہے تو کیا ہر فرض کی ادائیگی کے لیے کسی صلاحیت کا ہونا لازم نہیں ہوتا؟ جیسا کہ اوپر بتایا گیا کہ مسلم مفکرین کی غلطی جمہوریت کا یہ بنیادی مفروضہ مان لینا ہے کہ 'ہر فرد اپنا حاکم خود ہے' لہٰذا 'حکمرانی کی بنیاد عوامی نمائندگی ہے' اور یہ ایک غلط مفروضہ ہے۔

جدید مفکرین کا مسئلہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ فرض کر رکھا ہے کہ ملوکیت لازماً بری اور غیر اسلامی شے ہے اور اسلام کا 'اصلی' سیاسی نظام جمہوری اقدار کے ہم معنی ہے۔ اس مفروضے کی صداقت پر انہیں اتنا

یقین ہے کہ اس کے حق میں کوئی قطعی شرعی نص پیش کرنے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کرتے اور محض قیاس آرائیوں کے زور پر بڑے بڑے نتیجے اخذ کر لیتے ہیں (۲۹)۔ قرآن مجید کی کسی ایک آیت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی ایک بھی حدیث میں یہ نہیں کہا گیا کہ ملوکیت حرام ہے اور اس سے بچو۔ حیرت ہے جو قرآن مسلمانوں کی معاشی و معاشرتی تنظیم میں سود و زنا کو علی الاعلان حرام قرار دیتا ہے وہی قرآن سیاسی تنظیم کے سب سے بڑے مزعومہ شر یعنی ملوکیت کی حرمت بیان کرنے پر مکمل طور پر خاموش ہے! قرآن سے ملوکیت کی حرمت ثابت کرنا تو رہا درکنار خود قرآن مجید سے اس کا ثبوت ملتا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں کئی انبیاء کرام کا طلبِ ملوکیت کے لیے دعا فرمانا ذکر ہے اور اللہ تعالیٰ نے انہیں اس دعا کرنے سے منع نہیں فرمایا۔ اس سے بھی بڑھ کر قرآن ملوک کی تعریف کرتا ہے جیسا کہ حضرت داؤد اور سلیمان علیہما السلام کے ذکرِ خیر سے واضح ہے۔ یہ بات بھی اہم ہے کہ ایسے تمام مفکرین تضاد بیانی کرتے ہوئے حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے دورِ حکومت کو خلافتِ راشدہ کے مثل مانتے ہیں حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ آپؒ بھی تو ایک ملک ہی تھے پھر ان کی تعریف کے کیا معنی؟

## حکومت کے لیے عوامی تائید کی شرط:

اثباتِ جمہوریت کے لیے ایک دلیل یہ بھی وضع کر لی گئی ہے کہ اسلام میں حکمرانوں کے لیے یہ لازم ہے کہ انہیں عوامی تائید حاصل ہو اور ووٹنگ اسی تائید کے حصول کا ایک طریقہ ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ اسلام میں حکومت کے لیے 'عوامی تائید کی شرط' کس دلیلِ شرعی کی بنیاد پر اخذ کی گئی ہے۔ اصولیین جس شے کو 'شرط' کہتے ہیں اس کے لیے جس درجے کی قطعی دلیل (خصوصاً علمائے احناف کے ہاں) کی ضرورت ہوتی ہے اگر ایسی کوئی دلیل ہے تو پیش کی جائے، ورنہ محض قیاسات اور تاویلات کی بنیاد پر کسی بات کو شرط قرار دینے کی اسلامی علمیت میں کوئی گنجائش موجود نہیں۔ اگر 'عوامی تائید' 'حقِ حکمرانی کی لازمی شرط' ہے تو معاذ اللہ سب سے پہلے حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ ہی کی حکومت ناجائز قرار پائے گی۔ بتایا جائے کہ ان میں سے کسے عوامی تائید کے سنہرے اسلامی اصول پر 'منتخب' کیا گیا تھا؟ سب جانتے ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کا اعلان پہلے کیا گیا بیعت عام بعد میں ہوئی۔ ان کی اس تقرری کا فیصلہ عوام یا ان کے منتخب کردہ نمائندوں میں سے کس نے کیا تھا؟ پھر دیکھئے حضرت ابو بکرؓ نے اپنی زندگی میں ہی حضرت عمر فاروقؓ کو خلیفہ نامزد کر دیا تھا۔ اس مقام پر بعض مسلم مفکرین کا کہنا ہے کہ یہ فیصلہ آپؓ نے صحابہ کرام سے 'مشورے کے بعد' کیا تھا جبکہ حقیقت یہ ہے کہ آپ نے 'مشورے سے پہلے' فیصلہ کر کے اکابر صحابہ کرامؓ کو اپنی رائے پر اعتماد میں لیا تھا۔ اگر صحابہ کرامؓ سے بات کرنے کا مقصد منصب خلافت کے لیے موزوں شخص کا مشورہ (اور وہ بھی ایسا کہ جس پر عمل کرنا خلیفہ پر لازم ہوتا ہے) لینا ہوتا تو غالباً حضرت عمرؓ

خلیفہ مقرر نہ ہوتے کیونکہ مشورہ دینے والوں کی رائے تو یہی تھی کہ عمرؓ اس منصب کے لیے موزوں نہیں کہ آپؓ بہت سخت مزاج ہیں مگر اس رائے کے باوجود حضرت ابوبکرؓ نے صحابہ کرام کو سمجھا لیا کہ نہیں میرا یہ فیصلہ ٹھیک ثابت ہوگا۔ پھر ایک لمحے کے لیے مان لیجئے کہ حضرت عمرؓ کی تقرری مشورے ہی سے عمل میں آئی تھی، لیکن کن کے مشورے سے؟ کبار صحابہ کرامؓ کے یا عوام کے؟ پھر دیکھئے مسلم مفکرین کو حضرت عمرؓ کے منصب خلافت کے لیے چھ افراد کی مشاورتی کمیٹی بنانا تو یاد ہے مگر یہ یاد نہیں رہتا کہ یہ عمرؓ ہی ہیں جنہوں نے وہ کمیٹی بنانے سے پہلے ارشاد فرمایا تھا کہ اگر فلاں فلاں صحابی آج زندہ ہوتے تو میں انہیں تمہارا امیر مقرر کر کے جاتا۔ اگر خلافت عام آدمی کا مسئلہ ہے اور عوامی تائید اس کی لازمی شرط ہے تو کہنا پڑے گا کہ اسلام میں جابرانہ حکومت کی تاریخ نعوذ باللہ ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما سے شروع ہوتی ہے۔ یہی نہیں اگر عوامی تائید خلافت کی 'شرط' ہے تو تمام صحابہؓ بھی قصوروار ٹھہرے کہ انہوں نے اس کے التزام کا نہ تو کوئی اہتمام ہی فرمایا اور نہ ہی ایسا نہ کرنے والوں کے خلاف علم جہاد بلند کیا۔ اگر عوامی تائید اور وہ بھی 'پچاس فیصد سے زیادہ اکثریتی تائید' خلافت اسلامی کے جائز قیام کی شرط لازم ہے تو ریاست مدینہ شاید قائم ہی نہ ہو پاتی کیونکہ رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی کے بادشاہ بننے کے امکانات قوی تھے کہ عددی اعتبار سے مدینہ منورہ میں کفار مسلمانوں سے زیادہ تھے۔ اگر محمد بن قاسمؒ بھی 'عوامی تائید' کی اس غلط فہمی کا شکار ہوتا تو کبھی ہندوستان میں اسلامی ریاست کی بنیاد نہ ڈالتا۔ پھر 'عوامی تائید کی شرط' کے اس فلسفے کے مطابق ہندوستان اور اندلس کی تمام اسلامی ریاستیں یقیناً غیر اسلامی ٹھہریں گی کیونکہ ان علاقوں میں مسلمانوں کو کبھی عوامی اکثریت حاصل نہیں ہوئی۔ کیا آج تک کسی عالم نے یہ کہا ہے کہ مدرسے کا 'مہتمم' بننے کے لیے مدرسے میں کام کرنے والے تمام افراد (بشمول اساتذہ، انتظامی افسر، چپڑاسی)، طلباء اور اردگرد کے علاقے کے افراد کی تائید شرط لازم ہے؟ کیا کسی یونیورسٹی کے ڈین کا تعین اس بنیاد پر کیا جاتا ہے کہ اسے سب لوگوں کی تائید حاصل ہو؟ کیا مسجد کے امام صاحب کا استحقاقِ امامت عوامی رائے اور تائید کے ساتھ مشروط سمجھا گیا ہے؟ اگر امامتِ صغریٰ کے لیے عوامی تائید کوئی شرط نہیں تو امامتِ کبریٰ (جو اس سے بھی بڑی اور نازک ذمہ داری ہے) کے لیے عوامی رائے اور مرضی کی شرط کہاں سے آ گئی؟ اور تائید بھی اس عوام کی جس کی حالت یہ ہے کہ وہ مقلدین محض ہیں، جنہیں خبر ہی نہیں کہ مقاصد الشریعہ کیا ہیں اور شارع کی رضا حاصل کرنے کا طریقہ کیا ہے، فیا للعجب۔ عوامی نمائندگی کا مطلب 'پچاس فیصد سے زیادہ آبادی کی اکثریت' بذات خود جمہوری مفکرین بھی نہیں لیتے کیونکہ اس صورت میں تو امریکہ میں بھی کوئی حاکم نہیں بن سکے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ الیکشن کا turn over (آبادی کا وہ حصہ جو ووٹ ڈال کر جمہوری عمل میں حصہ لیتا ہے) بڑی مشکل سے چالیس فیصد ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس

جمہوری نظام ہی کو ساٹھ فیصد عوام کی تائید حاصل نہیں لہٰذا اسے بند کر دیا جانا چاہیے۔ ہمیں یہ بات ماننے میں کوئی اعتراض نہیں کہ حکمرانوں کو عوامی تائید حاصل ہونا اچھی بات ہے، آخر اس سے اچھی بات اور کیا ہوگی کہ سارے عوام متقی اور صالح ہوں اور ان کی تائید حاصل ہو، مگر اسلامی نظریۂ ریاست میں یہ ایک اضافی (extra) صفت تو ہو سکتی ہے لیکن کوئی لازمی شرط نہیں کیونکہ اسلامی علیت میں اس مفروضے کی کوئی علمی دلیل موجود نہیں کہ خلافت کی بنیاد ہی عوامی تائید ہے نیز یہی اسلام کا اصل طریقہ حکمرانی ہے۔

اگر جدید مسلم مفکرین کا یہ مفروضہ درست ہے تو ماننا پڑے گا کہ اسلامی تاریخ میں کوئی عالم و مجتہد اسلام کے سیاسی نظام کو سمجھا ہی نہیں کیونکہ پوری اسلامی علیت میں کسی ایک بھی معتبر فقیہ و مجتہد کا نام نہیں بتایا جا سکتا جس نے اسلامی نظریۂ ریاست کو عوامی نمائندگی اور جمہوریت کے پیرائے میں بیان کیا ہو اور نہ ہی کسی اسلامی ریاست بشمول خلافتِ راشدہ میں اس کا وجود ملتا ہے جس کی وجہ صرف یہ ہے کہ 'خدائی جمہوریت' (Theo-democracy) اور 'اسلامی جمہوریت' جیسے تصورات مسلم مفکرین نے فارابی، جان لاک اور روسو وغیرہ سے مستعار لیے ہیں۔ تاریخی طور پر یہ تصور بھی سراسر غلط ہے کہ ہمارے اسلاف خلافت کی جمہوری تعبیر اس لیے نہ کر سکے کیونکہ جمہوریت تو ایک نیا تصورِ ریاست ہے اور انسانیت اس وقت قبائلی نظام سے گزر رہی تھی۔ جمہوریت (Republic) ہرگز بھی کوئی نئی ریاستی صف بندی نہیں بلکہ اس کا وجود قبل از مسیح یونانی فلسفے تک میں پایا جاتا ہے اور کون نہیں جانتا کہ مسلمان علماء یونانی فلسفے میں مہارتِ تامہ رکھتے تھے۔ باوجود علم کے مسلم مفکرین نے جمہوریت کی اسلامی حیثیت پر اس لیے کلام نہ کیا کیونکہ وہ جمہوریت کی غیر اسلامیت سے خوب واقف تھے اور اسی لیے اسے اس لائق ہی نہیں سمجھا کہ اسے اسلامیانے کی کوئی دلیل تلاش کرتے۔ کیا امام ماوردیؒ، ابو یعلیٰؒ، ابن خلدونؒ یا شاہ ولی اللہؒ میں سے کسی سیاسی مفکر نے یہ بات لکھی کہ خلافتِ اسلامی کا مقصد اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کے علاوہ مخلوقِ خدا کی رضا جوئی کو مطمح نظر بنانا بھی ہے؟ کیا کسی کا ذہن اس حقیقت تک پہنچا کہ اقتدارِ اعلیٰ عوام کا حق ہے؟ کیا کسی نے یہ حکمت عملی بتائی کہ خلیفہ بننے کے لیے دوڑ دوڑ کر عوام الناس سے اپنے حق میں ووٹ حاصل کیجیے؟ کیا خلفائے راشدین کے دور میں کسی منتخب پارلیمنٹ کا وجود نظر آتا ہے؟ آخر ابوبکرؓ و عمرؓ میں سے کس کی خلافت جمہوری اصولوں کے مطابق طے پائی تھی؟

## اسلامی ریاست میں غیر مسلمین کے حقوق:

اسلام میں ذمیوں کے حقوق کا تحفظ بھی اسلامی جمہوریت کے اثبات میں دیے جانے والے دلائل میں سے ایک اہم دلیل ہے۔ جدید مفکرین کے خیال میں اسلام میں آزادی اور ملٹی کلچرل ازم کا ثبوت یہ حقیقت ہے کہ اسلام اپنی سرحدوں میں غیر مسلمین کو ذمی بن کر رہنے کی نہ صرف یہ کہ اجازت دیتا ہے

بلکہ انہیں اپنے ذاتی معاملات میں اپنی اپنی مذہبی تعلیمات کے مطابق رسوم عبودیت ادا کرنے نیز کئی دیگر حقوق بھی عطا کرتا ہے جس کی تفاصیل کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ سیکولر طبقہ لوگوں کو دھوکہ دینے کے لیے اس بات کو بار بار دہراتا ہے نیز ہمارا معذرت خواں جدیدیت پسند طبقہ بھی اس جال میں پھنس کر ذمیوں کے حقوق سے جمہوریت کا اثبات کرنے لگتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی بھی جزدی حکم کی مصلحت کو سمجھنے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ اسے اس اجتماعیت کے جزو کے طور پر دیکھا جائے جس کا وہ حصہ ہے، اگر آپ اس جزو کو اس کے اصل مقام سے اٹھا کر کہیں اور رکھ کر اس کے معنی تلاش کرنے لگیں تو آپ لازماً غلطی کریں گے۔ انسانی آنکھ کا صحیح معنی اور مصلحت انسانی جسم ہی میں تصور کی جاسکتی ہے نہ یہ کہ اسے کسی دیوار پر ٹانگ کر اس کا معنی سمجھا جائے۔ ایسے ہی ذمیوں کے احکامات کو بھی اسلام ہی کی تعلیمات میں سمجھنا ممکن ہے نہ کہ انہیں جمہوریت میں فٹ کرنے کی غرض سے سمجھا جائے۔ اب دیکھیے اسلام اس بات کا مدعی ہے کہ میرے علاوہ سب راستے جہنم کے راستے ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ دنیا کے جس خطے میں اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو دارالاسلام قائم کرنے کا موقع نصیب فرمادے اگر وہاں ایسے لوگ بھی آباد ہوں جو ابھی تک اسلام کی سچائی سے محروم ہیں تو ان کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے؟ ظاہر ہے اس کے چار جوابات ممکن ہیں:

۱) انہیں ہر لحاظ سے برابر تسلیم کر کے یکساں مواقع فراہم کر دیے جائیں۔

۲) انہیں قتل کر دیا جائے۔

۳) انہیں دارالاسلام کی سرحدوں سے نکال باہر کیا جائے۔

۴) انہیں دارالاسلام میں اس لیے بسنے کا موقع دیا جائے کہ انہیں تبلیغ کے ذریعے آسانی سے دائرہ اسلام میں لایا جاسکے۔

ظاہر ہے پہلا جواب اسلام کے لیے قابلِ قبول نہیں کیونکہ اس کا مطلب تو اپنے اس دعوے ہی سے دستبردار ہو جانا ہے کہ اسلام ہی حق ہے۔ دوسرا جواب بھی اس لیے درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ دنیا امتحان کے اصول پر قائم کی ہے، نیز اسلام انسانی فطرت سے مایوس نہیں ہے بلکہ وہ اس بات کا قائل ہے کہ جب کفر و الحاد کی اتھاہ گہرائیوں میں بھی ایک انسان کو قبولِ حق کی توفیق نصیب ہو سکتی ہے تو اس بات کی پوری امید کی جاسکتی ہے کہ درست تربیت اور صالح ماحول میسر آجانے پر انسان کسی بھی وقت اس حق کی طرف پلٹ سکتا ہے جو اسے ابدی ہلاکت سے بچانے والا ہے۔ پس یہی وجہ ہے کہ اسلام ایسے شخص کو اپنی سرحدوں سے باہر دارالکفر کی طرف نہیں دھکیلتا کہ یہ اسے جہنم کی طرف دھکیلنے کے مترادف ہے کیونکہ دارالکفر میں تو ایمان لانے کے مواقع دارالاسلام کے مقابلے میں کم ہو جائیں گے۔ لہٰذا اسلام

اس بات پر تیار ہے کہ ایسے شخص کو دارالاسلام کی سرحدوں میں رہنے کی اجازت دے دی جائے تا کہ اسے حتی یسمع کلام اللہ کے مترادف اللہ کا پیغام سننے کا موقع مل جائے اور تبلیغ کے ذریعے دائرہ اسلام میں داخل کرلیا جائے۔ غیر مسلمین کو اپنی سرحدوں میں بسنے کی اجازت دینے کا مطلب یہ نہیں کہ اسلام کفر کو اپنے مساوی خیر سمجھتا ہے یا کفر اختیار کرنے کو 'خیر' اور فرد کا حق سمجھتا ہے اور نہ ہی اس کا مقصد یہ ہے کہ انہیں اپنے کفر پر جمے رہنے نیز اپنی آنے والی نسلوں تک اسے منتقل کرنے کا لائسنس دے دیا جائے۔ اسلام کی اصولی تعلیمات کے مطابق بھی دیکھا جائے تو ہر غیر مسلم کو اسلام کی دعوت وتبلیغ کرنا ضروری ہے، اب اپنی سرحدوں سے باہر نکالنا درحقیقت خود اپنے اس کام کو مشکل بنانے کے ہم معنی ہے۔ پس معاشرے میں زندگی گزارنے کے لیے عرف کے مطابق جو حقوق ہونے چاہئیں اسلام ذمیوں کو ایسے تمام حقوق دیتا ہے اور یہی ان حقوق کا اصل پس منظر ہے۔

## Plurality of goods بطور ایک اسلامی قدر:

جمہوری مسلم مفکرین کا ایک مسئلہ اسلام کو plurality of goods اور ملٹی کلچرل ازم جیسے ابلیسی تصورات کا محافظ سمجھنا بھی ہے۔ یہ بات تو ہر معمولی ذہن رکھنے والا شخص بھی سمجھتا ہے کہ دنیا کا کوئی صحیح الدماغ شخص جس شے کو حق اور جسے باطل گردانتا ہے ان دونوں کو کبھی اپنی زندگی میں مساوی حیثیت نہیں دیتا اور نہ ہی انہیں پنپنے کے برابر مواقع فراہم کرتا ہے۔ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص مکان تعمیر کرے اور اس میں بجلی کے دو طرح کے کنکشن اور تاریں لگوائے، ایک تو وہ جن کے کے آگے سوئچ بورڈ اور بٹن لگے ہوں، اور دوسرے اسی دیوار میں کئی مقامات پر بجلی کی تاریں کھلی چھوڑ کر یہ کہتا پھرے کہ میں نے اپنے بچوں کو پوری آزادی دے دی ہے، چاہیں تو سوئچ بورڈ سے پنکھا چلائیں اور اگر چاہیں تو ننگی تاروں کو ہاتھ لگا کر کرنٹ سے مر جائیں۔ ایسے ہی ایک منزل سے نیچے دوسری میں جانے کے لیے ایک سیڑھی بنا دے، اور اس کے ساتھ بلندی سے گر کر مرنے کے لیے تین راستے بھی کھلے چھوڑ کر یہ کہے کہ میں نے سب راستوں کو برابر حیثیت دے دی ہے۔ ظاہر بات ہے کہ اپنے بچوں کے لیے ایسا مکان بنانے کی ترکیب صرف کسی ذہنی مریض ہی کو سوجھ سکتی ہے ورنہ دنیا کا کوئی بھی شخص چاہے کتنا ہی آزادی کا دلدادہ کیوں نہ ہو ایسی حرکت نہیں کرتا بلکہ مکان بناتے وقت تمام احتیاطی تدابیر (safety-measures) اختیار کرتا ہے تا کہ جس شے (یعنی زندگی کے ہلاک ہو جانے) کو وہ برا سمجھتا ہے اس کی روک تھام کی جا سکے اور لوگوں کو اس بات کا زیادہ سے زیادہ پابند بنایا جا سکے کہ وہ ایسا طرزِ عمل اختیار کریں جس کے نتیجے میں ان کے ہلاکت میں پڑنے کے امکانات کم از کم اور حصولِ خیر کے مواقع زیادہ سے زیادہ ہو سکیں۔ پس اس اصول پر اس دعوے کی مضحکہ خیزی بھی جانچی جا سکتی ہے کہ

اسلام plurality of goods کا حامی ہے۔ وہ ایسے کہ ایک طرف تو اسلام پوری قوت کے ساتھ اپنے لیے یہ دعویٰ کرے کہ صرف میں ہی حق ہوں باقی سب باطل ہیں نیز صرف میرا ہی راستہ حقیقی کامیابی اور نجات کا ضامن ہے باقی سب جہنم و بربادی کے راستے ہیں (ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه وهو فی الاخرة من الخاسرین :آل عمران ۳: ۸۵)، لیکن اس کے بعد اس اصولی دعوے کی مخالفت کرتے ہوئے اپنے معاشرے میں جہنم اور بربادی کی طرف لے جانے والی باقی تمام باطل قوتوں کا راستہ نہ صرف یہ کہ کھلا چھوڑ دے بلکہ ان کے فروغ کے لیے ہر قسم کی سہولتیں بھی فراہم کرے۔ آخر دنیا میں وہ کون شخص ہے جو جس شے کو شر سمجھتا ہے پھر اسے پھیلنے کی مکمل آزادی اور حق بھی دے دے؟ ایسی بے وقوفی کی امید تو ایک عام انسان سے بھی نہیں کی جا سکتی چہ جائیکہ اس کی نسبت اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف کرنے کی جسارت کی جائے۔ اسلام کے نزدیک انسان کا اصل مسئلہ بیماری یا غربت نہیں بلکہ اپنے رب کا انکار اور اس سے سرکشی و بغاوت ہے اور بغاوت کا فروغ کبھی بطور پالیسی اختیار نہیں کیا جاتا۔ اس رویے کی وضاحت اس مثال سے کی جا سکتی ہے کہ جب کبھی یہ کہا جائے کہ ٹی وی بے حیائی اور فحاشی کو فروغ دے رہا ہے تو یہ عجیب و غریب فلسفہ سننے کو ملتا ہے کہ 'بھائی ٹی وی پر تو مذہبی چینلز بھی آتے ہیں، تو جو چاہے فلموں اور گانوں کے بجائے ان چینلز کو دیکھ لے'۔ اس فلسفے کا بودا پن اوپر بیان کی گئی تفصیلات سے واضح ہو جانا چاہئے۔ اس مثال میں اصل سوال یہ نہیں کہ آیا ٹی وی پر مذہبی پروگرام آتے ہیں یا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ اگر فحاشی و عریانی پھیلانا برائی اور جرم ہے تو اس کے فروغ کو بطور ایک 'حق' اور 'پالیسی' کیسے اختیار کر لیا جائے؟ اس دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ ہم افیون اور چرس بیچنے والے کو بھی اپنے کاروبار کے فروغ کی کھلی چھٹی دے دیں کیونکہ وہ بھی یہ کہہ سکتا ہے کہ بھائی بازار میں کھانے کی بے شمار اشیاء موجود ہیں، لوگ چاہیں تو میری چرس کے بجائے انہیں استعمال کر لیں۔

**آزادی کی مذہبی توجیہات:**

اکثر جمہوریت پسند مسلم مفکرین قرآنی آیت فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر (تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے، کہف ۱۸: ۲۹) سے ماخوذ شدہ جبر و قدر کی بحث پر مبنی مذہبی تصورِ آزادی کو مغربی تصورِ آزادی سے خلط ملط کر کے اسلام میں آزادی و جمہوریت بطور ایک مستقل قدر کا اثبات کرتے ہیں۔ اس آیت میں جس آزادی کا ذکر ہے اس کا مطلب ہے ارادۂ خداوندی کے مظہر تصوارتِ خیر و شر کو اپنانے کی آزادی، یعنی اللہ تعالیٰ نے انسان کی ہدایت کا انتظام کر دینے کے بعد اسے اس بات پر مجبور نہیں کر دیا کہ وہ لازماً خیر ہی کو اپنائے بلکہ اسے یہ اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے تو اپنے رب کا فرماں بردار بنے یا باغی۔ البتہ اس آزادی کا مطلب یہ نہیں کہ اگر وہ اپنے ارادے سے کفر اختیار

کرے گا تو وہی خیر بن جائے گا بلکہ اسے اس کی سزا بھگتنا ہوگی جیسا کہ پوری آیت سے واضح ہے جو یوں ہے:

قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظلمین نارا (فرمادیجئے کہ حق تو وہی ہے جو تمہارے رب کی طرف سے آیا ہے، تو جو چاہے اس حق کو مان لے اور جو چاہے انکار کر دے، ہاں ہم نے (انکار کرنے والے) ظالموں کے لیے آگ تیار کر رکھی ہے۔)

اس کے مقابلے میں مغربی تصورِ آزادی کا مطلب ہے خیر وشر کی تعیین کا حق۔ آسان لفظوں میں مذہبی جبر وقدر کی بحث میں آزادی کا مطلب ہے پہلے سے طے شدہ خیر یا شر میں سے کسی ایک کو اپنانے کا اختیار (choice between good and bad)، جبکہ مغربی تصورِ آزادی کا مفہوم ہے تعیین خیر کا حق۔ (right to define good and bad OR choice of choice) اوپر بیان کردہ آیت کی طرح قرآنی آیت لا اکراہ فی الدین ('دین میں کوئی زبردستی نہیں' بقرۃ ۲:۲۵۶) کا مفہوم بھی قریب قریب وہی ہے جیسا کہ مکمل آیت سے عین واضح ہے۔ اس آیت کو یہ عمومی معنی پہنانا کہ دین کے کسی معاملے میں کوئی جبر ہے ہی نہیں، انتہائی غلط معنی ہیں کیونکہ اس تشریح کے بعد اسلام کے تمام معاشرتی وسیاسی احکامات کالعدم ہو جائیں گے۔ مثلاً اسلامی ریاست میں کوئی شخص چوری کرے اور جب ہاتھ کٹنے کی باری آئے تو کہہ دے لا اکراہ فی الدین۔ اسی طرح اس آیت سے تمام تصوراتِ زندگی کی اخلاقی و معاشرتی مساوات (plurality of goods) کا اصول نکالنا بھی غلط ہے کیونکہ اگر صرف اسی آیت کو پورا پڑھ لیا جائے تو اس نظریے کی تردید ہو جاتی ہے۔ مکمل آیت کا ترجمہ یہ ہے:

''دین کے معاملے میں کوئی زبردستی نہیں، بے شک ہدایت گمراہی سے خوب واضح ہوگئی ہے، پس جو کوئی طاغوت (بندگی کا انکار کرنے والے) کا انکار کر کے اللہ پر ایمان لے آیا تو اس نے ایسا مضبوط سہارا تھام لیا جو کبھی ٹوٹنے والا نہیں اور اللہ تعالیٰ سب کچھ سننے اور جاننے والا ہے، اللہ مددگار ہے ایمان والوں کا، وہ انہیں (جہالت کی) تاریکیوں سے (ہدایت کی) روشنی کی طرف نکال لے جاتا ہے۔ اور جنہوں نے (ہدایت کا) انکار کیا ان کے ساتھی طاغوت ہیں جو انہیں روشنی سے تاریکیوں کی طرف کھینچ لے جاتے ہیں، یہی لوگ آگ میں جانے والے ہیں جہاں وہ ہمیشہ رہیں گے۔'' (بقرۃ ۲: ۲۵۶)

قرآن نے ہدایت وخیر کے لیے لفظ 'نور' مفرد اور گمراہی کے لیے 'ظلمات' جمع استعمال کر کے یہ بتا دیا

کہ حق اور خیر اصلاً صرف ایک ہیں جبکہ جہالت کی کئی شکلیں ہیں۔ خوب یاد رہے کہ ارادۂ خداوندی سے باہر یا اس سے ماورا کسی حق اور خیر کا کوئی وجود ہے ہی نہیں، خیر اور حق وہی ہے جسے اسلام خیر اور حق کہتا ہے نیز اسلامی نظامِ زندگی میں ارادۂ خداوندی سے متصادم تصورات ہرگز بھی مساوی معاشرتی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ انہیں لازماً وہی پوزیشن اختیار کرنا ہوتی ہے جس کے لیے قرآن صاغرون (حالت مغلوبیت، توبہ ۹: ۲۹) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اسلامی تصوراتِ زندگی میں آزادی (اور اسی لیے مساوات) کوئی بنیادی قدر نہیں بلکہ یہاں اصل قدر عبدیت ہے کیونکہ اہم بات یہ نہیں کہ میں جو چاہنا چاہوں چاہ سکنے پر قادر ہوں یا نہیں بلکہ یہ ہے کہ میں وہ چاہتا ہوں یا نہیں جو خدا چاہتا ہے کہ میں چاہوں۔ اسلام آزادی (اور اسی لیے مساوات) کو بطور کسی ایسی معاشرتی قدر قبول نہیں کرتا جو ریاست سے اس بات کا تقاضا کرے کہ وہ خیر کے معاملے 'غیر جانبدار' ہو کر تمام تصوراتِ خیر کے 'حقوق' کا 'مساوی' تحفظ کرے، بلکہ اسلامی ریاست کا تو مقصد ہی اس خیر کو جو ارادۂ خداوندی کی صورت میں نازل ہوا تمام دیگر تصوراتِ خیر (جو درحقیقت شر ہیں) پر غالب کر دینا ہے نہ کہ ان کے ساتھ مفاہمت کرنا اور خیر سگالی کے جذبات کا اظہار کر کے انہیں مساوی حیثیت عطا کر دینا (ھو الذی ارسل رسوله بالھدی ودین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ، فتح ۴۸: ۲۸)۔ اس کے مقابلے میں مغرب میں آزادی اعلیٰ ترین خیر ہے کیونکہ ان کے مطابق اصل حیثیت اس چیز کی نہیں کہ آپ کیا چاہتے ہیں بلکہ اس کی ہے کہ آپ جو چاہنا چاہیں چاہ سکیں۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ کہ سیکولر ریاست خیر کے معاملے میں غیر جانبدار ہوتی ہے ایک جھوٹا دعویٰ ہے کیونکہ خیر کے معاملے میں غیر جانبداری کا رویہ ممکن ہی نہیں۔ سیکولر ریاست بھی ایک مخصوص تصورِ خیر کو تمام دیگر تصوراتِ خیر پر بالاتر کرنے کی ہی کوشش کرتی ہے اور وہ تصورِ خیر آزادی ہے، یعنی یہ تصور کہ تمام تصوراتِ خیر مساوی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہنا کہ تمام تصوراتِ خیر مساوی ہیں غیر جانبداری کا رویہ نہیں بلکہ بذاتِ خود خیر کا ایک مستقل مابعد الطبیعاتی تصور ہے کہ 'اصل خیر تمام تصوراتِ خیر کا مساوی ہونا ہے'، اور اسی تصورِ خیر کے تحفظ اور فروغ کی لبرل جمہوری دستوری ریاست پابند ہوتی ہے۔ یہ سمجھنا کہ لبرل جمہوری ریاست کوئی tolerant ریاست ہوتی ہے ایک فریب ہے کیونکہ اپنے دائرۂ عمل میں یہ صرف انہیں تصوراتِ خیر کو برداشت کرتی ہے جو اس کے اپنے تصورِ خیر (یعنی تمام تصوراتِ خیر کی مساوات ولایعنیت) سے متصادم نہ ہو، اور ایسے تمام تصوراتِ خیر جو کسی ایک چاہت کو بقیہ تمام چاہتوں سے بالاتر سمجھ کر اس کی برتری کے قائل ہوں ان کی بذریعہ قوت بیخ کنی کر دیتی ہے جس کی مثال طالبان کی حکومت پر بمباری سے عین واضح ہے۔ درحقیقت خیر کے معاملے میں لبرل

جمہوری ریاست بھی اتنی ہی dogmatic (راسخ العقیدہ) اور intolerant ہوتی ہے جتنی کوئی مذہبی ریاست کیونکہ دونوں ہی اپنے تصوراتِ خیر سے متصادم کسی نظریے کی بالادستی کو روا نہیں رکھتیں۔ خوب یاد رہے کہ تمام تصوراتِ خیر کی لایعنیت کا مطلب غیر جانبداری نہیں بلکہ سرمائے کی بالادستی (عمل تکاثر) بطور اصل خیر کا اقرار ہے کیونکہ آزادی کو خیر ماننے کا مطلب بڑھوتری سرمائے کے علاوہ کچھ ہے ہی نہیں اور ہیومن رائٹس کا حقیقی معنی ایسے تمام تصورات کا تحفظ کرنا ہے جو سرمائے کی بالادستی کو اصل الاصول مانتے ہوں۔ ہیومن رائٹس درحقیقت اس بات کا اقرار ہیں کہ فرد اپنی جان، مال اور رائے سب کو سرمائے کے سپرد کر دے۔ یہ اسی کا مظہر ہے کہ پختہ (matured) جمہوری ریاستوں میں ارادۂ انسانی یعنی اس کے حق کی بالادستی تمام تصوراتِ خیر پر غالب آ جاتی ہے اور کسی مخصوص خیر کی دعوت دینا ایک لایعنی اور مہمل دعوت بن کر رہ جاتی ہے۔ ایسی ریاستوں میں آپ کسی مخصوص خیر (مثلاً مذہبیت) کے اظہار کو 'بطور ایک حق' کے پریکٹس (Practice) تو کر سکتے ہیں مگر اسے دیگر تمام تصوراتِ خیر اور زندگی گزارنے کے دوسرے طریقوں پر غالب کرنے کی بات نہیں کر سکتے کہ ایسا کرنا ہیومن رائٹس کی خلاف ورزی ہے۔ آزادی بطور ایک مستقل اسلامی قدر ماننے کا مطلب یہ ہے کہ اسلام بھی تمام تصوراتِ خیر کو مساوی حیثیت دیتا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اسلام کوئی برتر اور مکمل نظامِ زندگی نہیں بلکہ ایک ایسے اعلیٰ نظامِ زندگی کا حصہ ہے جس میں تمام تصوراتِ خیر برابر ہوتے ہیں اور وہ نظام لبرل سرمایہ داری ہے۔ خوب یاد رہے کہ اسلام آزادی کو بطور ذریعہ (freedom as resource) تو مانتا ہے کہ دیگر مخلوقات کے مقابلے میں انسان کو یہ ذریعہ حاصل ہے کیونکہ اس کے بغیر جنت وجہنم کا سوال لایعنی ٹھرتا، لیکن اسے بطور ایک قدر (freedom as value) نہیں مانتا کیونکہ اصل قدر آزادی استعمال کرنے کا حق نہیں بلکہ اسے اپنے رب کے سپرد (surrender) کر دینا یعنی اظہارِ عبدیت ہے۔ پس ہمیں چاہئے کہ ہم چیزوں کی حقیقت کا علم حاصل کریں تاکہ آزادی، plurality of goods اور ملٹی کلچرل ازم جیسے گمراہ کن تصورات کی نسبت اللہ اور اس کے رسول کی طرف کرنے سے بچ سکیں۔

اسلامی نظریۂ ریاست کی جمہوری تعبیر کی کئی دیگر شکلیں (shades) بھی ہیں جن سب کا احاطہ کرنا یہاں مقصود و ممکن نہیں، لہٰذا ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔ جو مسلم مفکرین جمہوریت کے اندر اسلامی روح تلاش کرنے کے خواہاں ہیں وہ درحقیقت جمہوریت کو سمجھے ہی نہیں کیونکہ جمہوریت محض ووٹ ڈالنے یا رفع اختلاف کے کسی ادارے وغیرہ کا نام نہیں، بلکہ انسانی 'حق' کو 'خیر' پر فوقیت دینے، یعنی ارادۂ انسانی کی بالادستی کو اصل خیر سمجھنے کا نام ہے۔ ہماری یہ بحث محض نظریاتی یا خیالی نہیں، بلکہ دنیا میں جہاں جہاں بھی ہیومن رائٹس اور جمہوری اقدار مستحکم ہوئیں وہاں مذہب ایک بالادست معاشرتی حقیقت نہیں بلکہ

دیگر کھیل تماشوں کی مانند محض نفسیاتی سکون حاصل کرنے کا ایک ذاتی حربہ بن کر رہ گیا ہے جسے مغرب میں Spiritual luxury کہا جانے لگا ہے۔

خوب اچھی طرح یاد رکھنا چاہئے کہ ہیومن رائٹس رد ہیں:

☆ حقوق العباد کا
☆ امکانِ اخلاقیات کا
☆ اسلام کے الحق ہونے کا
☆ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا

اللہ تعالیٰ ہمیں حقیقت حال سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے۔

## حواشی

☆ مضمون کے اس حصے کی تیاری کے لیے راقم الحروف ڈاکٹر عبدالوہاب سوری اور مولانا محبوب الحسن کی رہنمائی کا شکر گزار ہے۔

۱۔ ذاتی زندگی صرف I اور صرف فرد سے متعلق ہے اگر اس زندگی کا تعلق بیٹے، بیوی، بہن، باپ سے ہو تو یہ زندگی ذاتی نہیں رہے گی بلکہ اجتماعی زندگی (Public Life) کہلائے گی، اس دائرہ کار کے شروع ہوتے ہی فرد کی آزادی ختم ہو جائے گی اور ہیومن رائٹس کے قانون کا اطلاق شروع ہو جائے گا جس کے مطابق وہ اپنے بچوں اور بیوی کے معاملات میں بھی کسی قسم کی مداخلت کا حق نہیں رکھتا۔ اسی لیے مغرب میں اگر باپ بچے کو ڈانٹ دے یا باہر جانے کی اجازت نہ دے تو بچہ پولیس کو طلب کر لیتا ہے کہ باپ میری ذاتی زندگی میں مداخلت کر رہا ہے اور بیویاں ہر سال عدالتوں سے شوہر کے خراٹوں پر طلاق لیتی ہیں کہ شوہر کے خراٹوں سے ان کی پرسکون نیند کی آزادی مجروح ہوئی ہے۔ دوسرے لفظوں میں سیکولرازم میں ذاتی زندگی صرف "I" تک محدود ہے اس کے سوا تمام زندگی اجتماعی یعنی پبلک لائف ہے۔ اس میں ریاست کے قوانین کے سوا کسی کو مداخلت کا حق نہیں، ایسی مداخلت بنیادی حقوق کی خلاف ورزی ہے اور اسی کا نام بنیادی حقوق ہے جس کی حفاظت ریاست کی ذمہ داری ہے۔ جمہوری ریاست درحقیقت جس قانون کو بالاتر تسلیم کرتی ہیں وہ یہی ہیومن رائٹس ہی ہیں نیز اس کا مقصدِ وجود ہی ہر فرد کو اپنی اپنی خواہشات کے مطابق زندگی گزارنے کے مساوی مواقع فراہم کرنا ہوتا ہے۔

۲۔ ہیومن رائٹس کی اسلامی تعبیر کے امکانات کی حمایت کرنے والے مسلم مفکرین اس بات کو بنیاد بناتے ہیں کہ مختلف ممالک میں ہیومن رائٹس کی تشریحات میں اختلاف پایا جاتا ہے (مثلاً ہیومن رائٹس پر مبنی بعض دستوری جمہوری ریاستوں میں جنسی تعلقات کی بہت سی صورتوں وغیرہ کی اجازت نہیں دی جاتی) جس سے ثابت ہوا کہ ہیومن رائٹس کی قرآنی تعبیر پیش کرنا ممکن ہے۔ البتہ یہ دلیل بالکل غلط ہے، اس میں شک نہیں کہ ابتداءً ہر ملک اور قوم اپنے تئیں ہیومن رائٹس کو اپنے مذہبی، روایتی وثقافتی خیر کے فریم ورک کے ساتھ ہم آہنگ کر کے اپنانے کی کوشش ہی کرتی ہے مگر جیسا کہ واضح کیا گیا کہ ہیومن رائٹس 'فرد کے حق کی خیر پر فوقیت' کی حفاظت کرتی ہے لہٰذا وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ روایتی جکڑ بندیاں بے معنی ہو کر تحلیل ہوتی چلی جاتی ہیں۔ مثلاً ساٹھ کی دہائی میں امریکہ کے سرکاری ٹی وی چینل اور موجودہ پاکستان کے پی ٹی وی کی ثقافتی حکمت عملی میں کوئی خاص فرق نہ تھا، مگر وقت گزرنے کے ساتھ وہ عریانی وفحاشی کی بلندیوں کو چھونے لگا۔ درحقیقت ہیومن رائٹس فریم ورک کے اندر فرد کے پاس ہمیشہ یہ موقع موجود رہتا ہے کہ وہ خیر کی کسی مخصوص مروجہ تعبیر اور زندگی گزارنے کے کسی مخصوص طریقے کے خلاف بغاوت کر کے اپنے اظہارِ آزادی کے حق کو استعمال کرے اور ہیومن رائٹس پر مبنی ریاست بالآخر اس کے اس قانونی حق کو ماننے پر مجبور ہو جاتی ہے۔

۳۔ ہیومن یا سرمایہ دارانہ انفرادیت کیا چاہتی ہے؟ یہ کہ 'میں جو چاہنا چاہوں چاہ سکوں' (preference for

(preference itself نہ کہ کوئی مخصوص چاہت، کیونکہ جونہی میں کسی مخصوص چاہت کو اپنی ذات کا محور ومقصد بناتا ہوں، آزادی ختم ہوجاتی ہے جیسے ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری خوبصورت پیرائے میں یوں کہتے ہیں کہ "his self can possess ends but cannot be constituted by them"۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ مغرب کے پاس خیر کا کوئی substantive (مثبت، منجمد یا حقیقی) تصور سرے سے موجود ہی نہیں، کیونکہ جس آزادی کو وہ خیرِ اعلیٰ گردانتے ہیں اس کا مافیہ یا مشمول کچھ نہیں بلکہ وہ عدم محض ہے۔ یہاں خیر 'کوئی مخصوص چاہت' نہیں بلکہ 'کسی بھی چاہت کو اختیار کرسکنے کا حق' ہے۔ دوسرے لفظوں میں مغربی تصورِ خیر درحقیقت عدمِ خیر (absence of any good) یعنی ہر خیر کی نفی کا نام ہے اور یہ عدمِ خیر ہی ان کے خیال میں خیرِ اعلیٰ ہے۔ انہی معنی میں مغربی تصورِ خیر اصلاً شر محض (absolute evil) ہے کیونکہ شر درحقیقت عدمِ خیر ہی کا نام ہے اس کا اپنا علیحدہ کوئی وجود نہیں۔ یہ مقام ان مسلم مفکرین کے لیے لمحۂ فکریہ ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ مغربی تہذیب کی اصل (Inner core) خیر پر مبنی ہے اور اس کے ظاہر میں کچھ برائیاں اس لیے در آئی ہیں کہ اس خیر کو برتنے میں انسانی کوتاہیاں ہوگئیں۔ اسی طرح معاملہ یہ بھی نہیں کہ اسلام کا ایک تصورِ خیر ہے اور مغرب کے پاس کوئی دوسرا، بلکہ مغربی تہذیب میں کسی 'بلند اور راست' مقصد کا وجود ہی سرے سے ناممکن ہے کیونکہ جس شے کو وہ خیر سمجھتے ہیں وہی اصل شر ہے، جسے وہ عدل سمجھتے ہیں وہی اصلاً ظلم ہے اور اسی لیے مارماڈیوک پکتھال فرمایا کرتے تھے کہ مغربی تہذیب درحقیقت تہذیب نہیں 'بربریت' (savagery) یعنی تہذیب کی ضد ہے، کیونکہ اصلاً تو تہذیب صرف اسلام ہی ہے۔

۴۔ درحقیقت اس دنیا میں غیر جانبداریت (neutralism) بمعنی 'عدم رائے' (no position) کا کوئی وجود نہیں، بلکہ غیر جانبداری کے دعویٰ کا اصل مطلب ہوتا ہے 'کسی اصول کے مطابق رائے دینا یا فیصلہ کرنا'۔ جو لوگ ان معنی میں غیر جانبداری کا دعویٰ کرتے ہیں گویا وہ تمام اصولوں سے ماورا کہیں خلا میں معلق ہوکر اپنی رائے دے رہے ہیں۔

فی الحقیقت وہ خوش فہمی کا شکار ہیں، غیر جانبدار (neutral) ہونے کا دعویٰ کرنا محض فریب ہے، اس دنیا میں ایسا کوئی مقام نہیں جہاں پہنچ کر انسان غیر جانبدار ہوجائے۔ مثلاً یہ کہنا کہ 'فلاں مسئلے میں آپ مسلمان کے بجائے غیر جانبدار ہوکر غور کریں' محض بے وقوفی ہے، کیا اسلام سے باہر نکل کر انسان کافر ہوتا ہے یا غیر جانبدار؟ کیا کفر بذات خود ایک جانبدارانہ مقام نہیں؟ آئمہ علم الکلام نے 'المنزلة بین المنزلتین' کے عقیدے کی بیخ کنی اسی گمراہی سے امت کو بچانے کے لیے فرمائی۔ عبدیت سے باہر نکل کر انسانی عقل غیر جانبدار نہیں بلکہ خواہشات اور شیاطین کی غلام ہوجاتی ہے جیسا کہ ارشاد ہوا فان لم یستجیبوا لك فاعلم انما یتبعون اھوائھم ومن اضل ممن اتبع ھواہ بغیر ھدی من اللہ (پس اے رسول! اگر وہ قبول نہ کریں آپؐ کے ارشاد کو تو جان لو کہ وہ اپنی خواہشاتِ نفس کے پیروکار ہیں اور اس شخص سے بڑا گمراہ کون ہوگا جو خدائی ہدایت کے بجائے اپنی خواہشات کی پیروی کرے)، مزید فرمایا: لا تطع من اغفلنا قلبہ عن ذکرنا واتبع ھواہ (اس شخص کی اطاعت نہ کر جس کے دل کو ہم نے اپنی یاد

سے غافل کر دیا اور جس نے اپنے خواہشِ نفس کی پیروی اختیار کرلی ہے)، نیز من یعش عن ذکر الرحمن نقیض لہ شیطاناً فھو لہ قرین (جو کوئی رحمٰن کے ذکر سے منہ موڑتا ہے تو ہم اس کے اوپر ایک شیطان مسلط کر دیتے ہیں جو اس کا دوست بن جاتا ہے۔)

۵۔ اسی فکر سے متاثر ہو کر وحید الدین خاں اور ان کے فکری ہمنوا جاوید احمد غامدی صاحب افضلیت بین الانبیاء اور اسلام کی دوسرے مذاہب پر کاملیت کے اعتبار سے برتری وغیرہ کے اجماعی مسائل کے خلاف عوام الناس کے دلوں میں وسوسے پیدا کرتے چلے آرہے ہیں۔

۶۔ یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ فرد، معاشرہ اور ریاست ایک کل (organic-whole) کا نام ہے جس کے اجزائے ترکیبی ایک دوسرے کے بغیر قائم نہیں رہ سکتے۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلامی ریاست کے قیام کے بغیر اسلامی نظامِ زندگی پنپ سکتا ہے وہ ایک سراب کی تلاش میں ہیں کیونکہ غیر اسلامی ریاست میں اسلامی انفرادیت اور معاشرت کبھی عام نہیں ہو سکتے۔ ریاست تو نام ہی نظامِ اقتدار اور جبر کا ہے جس کا مقصد جبری مقبول یا عمومی طور پر برداشت کی جانے والی معاشرتی اقدار کا فروغ ہوتا ہے تو لامحالہ کافرانہ ریاست کافرانہ معاشرت ہی کو مسلط کرے گی جس کے نتیجے میں ایک کافرانہ انفرادیت کے فروغ اور عموم کے مواقع ہی پنپ سکتے ہیں۔ اسی سے یہ بات بھی صاف ہو جاتی ہے کہ ہمارے فقہاء کرام بلا شرعی عذر کیوں کافر ریاستوں میں رہائش اختیار کرنے کے خلاف تھے۔

۷۔ مجاہدین لال مسجد کے ساتھ ہونے والا سلوک اس کی واضح مثال ہے جہاں ریاست نے زنا کاری پھیلانے والے عناصر کی خبر لینے کے بجائے اصول آزادی کی خلاف ورزی کرنے والے مجاہدین پر مظالم توڑ کر ہیومن رائٹس کا تحفظ کیا۔

۸۔ دیکھئے رالز کی کتاب Theory of Justice

۹۔ اسلامی حلقے اکثر امریکہ پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ امریکہ عراق وافغانستان وغیرہ میں ہیومن رائٹس کی خلاف ورزی کر رہا ہے جبکہ یہ الزام اصولاً غلط ہے کیونکہ ہیومن رائٹس فریم ورک کے مطابق ایسے لوگ جو ہیومن ہونے کو نہیں مانتے یعنی جو Non-Humans ہیں انہیں قتل کرنا کوئی جرم نہیں۔ Human وہ ہے جو انسان کو قائم بالذات یعنی الصمد سمجھے اور جو حصول آزادی کو دیگر تمام مقاصدِ زندگی پر ترجیح دے۔ وہ لوگ جو نہ صرف یہ کہ لبرل آزادیوں کے منکر ہوں بلکہ ان کے خلاف عملاً برسرِ پیکار ہوں (مثلاً طالبان) تو ان کا قتل عین جائز ہے کہ وہ ہیومن ہیں ہی نہیں، ہیومن رائٹس تو ہیومن کے حقوق ہوتے ہیں نہ کہ عبد کے۔

۱۰۔ پاکستان اور ترکی میں برپا کی جانے والی جمہوری جدوجہد کی پوری تاریخ اس نتیجے کا منہ بولتا ثبوت ہے جہاں جمہوری جدوجہد کرنے والی اسلامی تحریکات بالآخر خیر کے بجائے حقوق کی سیاست کرتی نظر آتی ہیں کیونکہ جمہوریت کے حصار میں حقوق کی سیاست کے علاوہ ہر دوسری دعوت ایک مہمل بات بن کر رہ جاتی ہے۔ یہ 'حقوق کی بالادستی' کا ہی نتیجہ ہم

دیکھتے ہیں کہ عملاً دینی جماعتیں ووٹ لینے کے عمل کے دوران اور اس کے بعد ویسی ہی سیاست کرنے پر مجبور ہوتی ہیں جو دیگر لادینی جماعتوں کا شعار ہے جیسا کہ کراچی کی شہری حکومت اور سرحد کی صوبائی حکومت کے تجربات سے عین واضح ہے۔ جمہوری جدوجہد کے نتیجے میں آج دینی جماعتوں کے پاس سیکولر عدلیہ اور فحاشی پھیلانے والے میڈیا کی آزادی، مہنگائی و بے روزگاری کے خاتمے، بجلی و آٹے کے بحران پر قابو پانے وغیرہ کے علاوہ کوئی سیاسی ایجنڈہ سرے سے باقی ہی نہیں رہا اور احیائے اسلام محض ایک کھوکھلا نعرہ بن کر رہ گیا ہے۔ جمہوری اسلامی مفکرین کے خیال میں پاکستان کے اصل مسائل فوج کی بے جا مداخلت، شخصی حکمرانی، انصاف کا فقدان، معاشی ناانصافی، غربت، مہنگائی اور بے روزگاری وغیرہ ہیں نہ کہ ترکِ جہاد، عدم نفاذِ شریعت، شعارِ اسلامی سے عوامی اور حکومتی روگردانی، عریانی و فحاشی کا فروغ، سودی کاروبار کا لین دین، عوام الناس میں دنیاداری اور موت سے غفلت کے رجحانات کا بڑھ جانا وغیرہ۔

۱۱۔ سرمایہ داری (آزادی، مساوات اور ترقی کی اقدار پر مبنی معاشرتی و ریاستی تشکیل) کا جواز عموماً دو بنیادوں پر فراہم کیا جاتا ہے:

الف) یہ انسانی فطرت اور عقل کا تقاضا ہے (Capitalism is rational)، جیسا کہ لبرل مفکرین کا خیال ہے کہ جب بھی انسان کو آزاد چھوڑا جائے گا وہ فطرتاً ایسا ہی نظام زندگی قائم کرے گا۔

ب) یہ تاریخی عمل و جبر کا ایک لازمی نتیجہ و جز ہے جس سے مفر ممکن نہیں (Capitalism is historical)، جیسا کہ اشتراکی مفکرین کا خیال ہے۔

ہمارے نزدیک سرمایہ داری نہ تو عقلی و فطری شے ہے اور نہ تاریخی حقیقت، بلکہ یہ شر (evil) ہے یعنی سرمایہ داری کا غلبہ فطرتِ انسانی یا تاریخی جبر کا نہیں درحقیقت رذائلِ نفس (خصوصاً حرص و حسد) اور ان پر مبنی ادارتی صف بندی کی عمومیت کا نتیجہ ہے۔

۱۲۔ مغربی انفرادیت یعنی ہیومن بینگ کا بنیادی ایمان و مقصد حصولِ آزادی یعنی اپنے رب سے بغاوت ہے اور اس کے بنیادی احساسات شہوت و غضب اور اضطرار و یاسیت کی کیفیات ہیں۔ مغربی مفکرین ان احساسات کو عین انسانی فطرت گردانتے ہیں، مثلاً کیرکگارڈ (Kirkegard) کے بقول آدمؑ جنت میں اپنی تنہائی کی وجہ سے اضطرار کا شکار ہوئے اور پہلا گناہ کر بیٹھے، لہٰذا تنہائی اور اضطرار کا احساس مقدم اور دائمی ہے اور ان احساسات سے دنیاوی زندگی میں نجات ناممکن ہے۔ مشہور جرمن فلسفی ہائیڈیگر کہتا ہے کہ 'انسان اشیاء کو پاتا ہے انہیں تخلیق نہیں کرسکتا، وہ کائنات میں پھینک دیا جاتا ہے' (we are thrown into the universe)، ہائیڈیگر Throwness ہی کو انسان کی فطری کیفیت کہتا ہے اور Throwness کی یہ کیفیت درحقیقت احساسِ تنہائی (کہ انسان اس دنیا میں اکیلا ہے) کے تصور سے پیدا ہوتی ہے۔

۱۳۔ حدیث شریف میں بیان ہوا کہ جب انسان گناہ کرتا ہے تو اس کے قلب پر ایک سیاہ دھبہ لگا دیا جاتا ہے، اگر وہ

توبہ کرلے تو اسے مٹادیا جاتا ہے اور اگر وہ گناہوں کی روش پر چلتا رہے تو آہستہ آہستہ انسان کا پورا قلب سیاہ ہوجاتا ہے یہاں تک کہ اس سے توبہ کی توفیق سلب کرلی جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ گناہ کرنے سے انسان اپنی فطرت (رجوع الی اللہ) کو آلودہ کرتا ہے نہ کہ اس کے تقاضے پورا کرتا ہے۔ اور یہ پہلے واضح کیا گیا کہ گناہ کا مطلب ارادۂ خداوندی کی مخالفت کرنا ہے، ثابت ہوا کہ ارادۂ خداوندی کی مخالفت درحقیقت فطرتِ انسانی کی مخالفت ہے۔

۱۴۔ بیسویں صدی کے مشہور زمانہ لبرل مفکر رالز (Rawls) کے خیالات کا تجزیہ کرنے سے یہ حقیقت عین واضح ہوجاتی ہے:

☆ ۱۹۷۱ میں رالز اپنی کتاب Theory of Justice میں لبرل (یعنی ہیومن رائٹس) فریم ورک کی ایک آفاقی اخلاقی توجیہہ پیش کرتا ہے۔

☆ ۱۹۹۳ میں اپنی فکر پر Communitarian مفکرین کی تنقید کے جواب میں لبرل فریم ورک کی اخلاقی آفاقیت کے دعوے سے پسپائی اختیار کرکے رالز اپنی کتاب Political Liberalism میں لبرل فریم ورک کی ایک ایسی محدود سیاسی تعبیر (restricted version) پیش کرتا ہے جو محض امریکی تاریخ سے مطابقت رکھتی ہے۔

☆ ۱۹۹۹ میں اپنی کتاب Law of People میں رالز ہیومن رائٹس کی آفاقیت پر سمجھوتہ کرتا ہے کہ اس کے خیال میں یہ رائٹس صرف بالفعل قائم لبرل معاشروں کے لیے ہی قابل عمل ہیں اور جو معاشرے لبرل نہیں وہاں ان کی عملیت پر اصرار کرنا غلط ہے۔

۱۵۔ دیکھئے فوکالٹ کا مضمون What is Enlightenment?

۱۶۔ چنانچہ مشہور امریکی مفکر جیفرسن (Jefferson) کہتا ہے:

"We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal; that they are endowed by their Creator with inherent and inalienable rights; that among these, are life, liberty, and the pursuit of happiness" [Declaration of Independence, Papers 1:315, emphasis added]

'ہم ان حقائق اور اصولوں کو بدیہی (یعنی ہر دلیل سے ماورا) سمجھتے ہیں کہ تمام افراد پیدائشی طور پر مساوی ہیں، نیز یہ کہ ان کے خالق نے انہیں چند ناقابلِ رد حقوق ودیعت کردیے ہیں جو یہ ہیں: زندگی، آزادی اور (اپنی خواہشات کے مطابق) حصولِ لذت کی جستجو'

۱۷۔ اہلِ مغرب کی ہر نمائندہ اصطلاح کو 'اسلامی' کا سابقہ لگا کر ترویج دینا درحقیقت اسلامی تعلیمات کو مغربی تناظر میں پہچاننے کا نتیجہ ہے اور یہ طرزِ فکر مرعوبیت کے سوا اور کچھ نہیں۔ غور تو کیجئے کہ تحریکِ تنویر کے آدرشوں پر عمل پیرا ہوکر

مغربی اہل علم نے عیسائی علمیت وتہذیبی اداروں کو شکست دی مگر کسی جدید مفکر نے کسی نمائندہ عیسائی اصطلاح کو اپنی علمیت میں کوئی جگہ نہ دی۔ اسی طرح استعمار نے مسلمان علاقوں میں خلافت کے ادارے کو ختم کیا تو مسلمان عوام میں اپنی جگہ بنانے کے لیے 'جمہوری خلافت' یا 'مغربی خلافت' جیسی اصطلاحات استعمال نہیں کیں بلکہ ہر جگہ اپنی تہذیبی وعلمی روایت سے برآمد شدہ اصطلاح 'جمہوریت' ہی متعارف کروائی۔ آخر کیا وجہ ہے کہ ہمارے اہلِ علم میں اتنی علمی جرأت بھی نہیں کہ وہ مغرب کی نمائندہ اصطلاحات کورد کرکے ان کی جگہ اسلامی تصورات کے فروغ پر ہی اصرار کریں؟ دورِ جدید کے چند معتزلہ جو دین کی تعبیر نو کا شوق رکھتے ہیں ان کی مرعوبیت کی حالت یہ ہے کہ اسلامی اصطلاح 'فقہ' کے بجائے ہر جگہ 'قانون' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں (مثلاً قانونِ عبادت، قانونِ معاشرت وغیرہ) حالانکہ لفظ قانون کو تصورِ فقہ کی جامعیت سے ویسی ہی نسبت ہے جیسے کسی جزو کو کل سے۔

۱۸۔ یہ کہنا کہ 'اسلامی اور مسلمانوں کی تاریخ دو علیحدہ چیزیں ہیں' یا 'تاریخ اسلامی اسلام کے نام پر دھبہ ہے' وغیرہ اسی مرعوبیت کے شاخسانے ہیں۔

۱۹۔ جمہوریت کی دو بڑی اقسام ہیں: (الف) غیر سرمایہ دارانہ یا براہِ راست جمہوریت جسے Athanian ڈیموکریسی بھی کہتے ہیں اور (ب) دستوری یا نمائندگی پر مبنی جمہوریت (Representative / Constitutional Democracy)۔ زیرِ نظر مضمون میں صرف دوسری قسم کی جمہوریت کی نوعیت پر بحث کی گئی ہے کیونکہ یہی نزاعی مسئلہ ہے۔ براہِ راست جمہوریت کی غیر اسلامیت بالکل واضح مسئلہ ہے۔

۲۰۔ Jacques Rousseau کے ہاں ارادۂ عمومی اور اکثریتی رائے کی یہ تفریق وضاحت کے ساتھ ملتی ہے۔

۲۱۔ اسی لیے فرید زکریا اپنی کتاب The Future of Freedom میں لبرل جمہوری (liberal democracy) اور آمرانہ جمہوری (illiberal democracy) طرزِ حکومت میں فرق کرتے ہوئے استعماری قوتوں کو یہ مشورہ دیتا ہے کہ مسلمان ذہنی ارتقاء کی منازل طے کر کے ابھی اس لائق نہیں ہوئے کہ انہیں لبرل طرز کی جمہوریت فراہم کی جائے بلکہ ان کے لیے آمرانہ طرزِ جمہوریت زیادہ مناسب ہے۔ امریکہ بعض مسلم ممالک میں بادشاہتوں کو قبول کرکے اور انہیں تقویت دے کر کسی منافقت کا اظہار نہیں کرتا بلکہ اس کا یہ عمل عین جمہوری منطق کے مطابق ہے کہ جہاں کہیں جمہوری عمل بذاتِ خود جمہوریت اور جمہوری اقدار کے لیے خطرہ بن جائے وہاں ریاستی فیصلے کرنے والے ادارے اور علمیت تو جمہوری اور سرمایہ دارانہ طرز ہی کی ہونی چاہئے مگر ان اداروں پر قبضہ استعمار کے ایجنٹ مسلمان آمروں کا ہونا لازم ہے۔ ہاں جن ممالک میں آزادی، مساوات اور ٹولرنس وغیرہ کی اقدار عوام میں مستحکم ہو چکی ہوں وہاں لبرل ڈیموکریسی کی فضا فراہم کرنے میں کوئی خطرہ نہیں کہ اب لوگ اپنی حقیقت (صمدیت) کو پہچان چکے ہیں اور امید کی جاسکتی ہے کہ فیصلہ کرتے وقت وہ مساوی آزادی کے حصول کو دیگر تمام چاہتوں پر فوقیت دیں گے۔

۲۲۔ علامہ اقبالؒ کا تصورِ اجتہاد و اجماع بذریعہ جمہوری پارلیمنٹ اسی متجددانہ نظریے کی ایک شکل ہے۔ یہ بات ناقابلِ فہم ہے کہ پارلیمنٹ جیسا 'قومی'، 'سیاسی' و 'غیر علمی' ادارہ اجماع کا طریقہ کیسے بن سکتا ہے کہ اجماع تو 'امت مسلمہ' کے 'جمہور علماء' سے تعلق رکھتا ہے؟

۲۳۔ سائنسی علمیت کی اس حیثیت پر دیکھئے راقم الحروف کا مضمون ماہنامہ الشریعہ، مئی ۲۰۰۸

۲۴۔ اس نکتے کی تفصیلی وضاحت کے لیے دیکھئے جمہوریت پر راقم الحروف کا مضمون: ساحل نومبر ۲۰۰۶

۲۵۔ اس مقام پر 'چاہت' (first order desires) اور کسی شے کی 'چاہت چاہنے' (second order desires) میں فرق سمجھ لینا چاہئے۔ چاہت سے مراد وہ افعال ہیں جنہیں میں رضا کارانہ طور پر سرانجام دیتا ہوں جبکہ کسی چیز کی چاہت چاہنے کا مطلب محض اسے پسند کرنا ہے مگر اسے اختیار کرنے کی جو قیمت ہے وہ میں ادا کرنے کے لیے تیار نہیں۔ مثلاً تقریباً ہر مسلمان نماز ادا کرنے کی چاہت چاہتا ہے اور اسے پسند بھی کرتا ہے مگر نماز ادا نہیں کرتا یعنی اسے چاہتا نہیں۔ مسلمانوں کی آبادی میں شاذ ہی کوئی ایسا شخص موجود ہوگا جو نماز پڑھنے کو ناپسند کرتا ہو یا جو نماز ادا کرنے کی چاہت نہ کرنا چاہتا ہو یہاں تک کہ اگر پرویز مشرف یا آصف علی زرداری سے بھی پوچھا جائے کہ پانچ وقت با جماعت نماز ادا کرنا کیسا ہے تو اس کا جواب پسندیدگی میں ہی ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں دین پر عمل کرنا مسلمانوں کی عظیم اکثریت کی ترتیب خواہشات میں دوسرے درجے کی خواہش ہے نہ کہ اول درجے کی کیونکہ جو میں چاہتا ہوں اسے تو کر ڈالتا ہوں۔ جمہوری اسلامی تحریکات کا یہ مفروضہ ہے کہ پاکستانی عوام اصلاً اسلام ہی چاہتی ہیں، ان کی اس چاہت کے حصول میں رکاوٹ آمریت اور کرپشن وغیرہ پر مبنی سیاسی نظام ہے لہٰذا ضرورت ہے تو بس منصفانہ اور شفاف جمہوری عمل نافذ کرنے کی اور جونہی یہ سب ہوگا پاکستانی عوام فوراً اسلام کے لیے لپک پڑیں گے۔ مگر ظاہر ہے ان تحریکات کا یہ مفروضہ غلط ہے کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ پاکستانی عوام اسلام چاہتی نہیں بلکہ صرف چاہنا چاہتی ہے، یعنی وہ جمالیاتی و عقلی سطح پر اسلام کو پسند تو کرتی ہے مگر نہ تو وہ اس پر عمل کرتی ہے اور نہ اس کا ایسا کوئی ارادہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کسی مخصوص حالات یا وقتی جذبے کے تحت اظہارِ اسلامیت پاکستانی عوام کی اول چاہت کے طور پر ظاہر ہو جائے مگر جمہوریت چاہتوں کی اس حادثاتی ترتیب کو قائم رکھنے کا ہرگز ذریعہ نہیں بن سکتی۔

۲۶۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ جمہوری عمل کو غلبۂ دین کے لیے کسی درجے میں بھی استعمال نہیں کرنا چاہئے، بلکہ جمہوری عمل کو خود جمہوری عمل روکنے کے لیے بطورِ حکمت عملی استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ غلبۂ دین کی جدوجہد کرنے والی تحریکات کو بیک وقت دو نوعیت کے کام کرنا ہیں:

**اولاً:** موجودہ ریاست کے اندر ایسے نئے ریاستی ادارے قائم کرنا جن کی سرپرستی علماء کرام فرمائیں اور جن کے ذریعے احکامات صادر اور نافذ کرنے کی تمام معاشرتی قوت مسجد و مدرسے میں مرکوز ہو جائے،

**دوئم:** موجودہ قانونی ڈھانچے کو اول الذکر ماورائے قانون اداراتی صف بندی کو تحفظ فراہم کرنے کے لیے استعمال

کرنا۔ چنانچہ جمہوری عمل میں شرکت کا مقصد موجودہ ریاستی صف بندی میں شمولیت نہیں ہونی چاہئے بلکہ اس جدوجہد کا دائرہ کار نئی ریاستی اداراتی صف بندی کو مستحکم بنا کر بالآخر جمہوری عمل کو ہمیشہ کے لیے معطل کر دینا ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۲۷۔ اگر کوئی سمجھتا ہے کہ جمہوریت مقاصد الشریعہ کے حصول کا ذریعہ بن سکتی ہے تو ان ممالک کا حال دیکھ لے جہاں جمہوری قدریں مضبوط ہیں۔ اس سے بھی واضح مثال ایران کی دیکھ لیجئے جہاں باوجود اس کے کہ جمہوری عمل محدود ہے آج امام خمینی جیسی ہیئت کے بجائے پینٹ کوٹ میں ملبوس صدر برسرِ اقتدار ہے۔ جہاں حال یہ تھا کہ امام خمینی کے نامزد کردہ نمائندے کے خلاف تو ایک بھی امیدوار سامنے نہ آیا مگر آج وہاں اسی (۸۰) سے زیادہ عوامی نمائندے سامنے آ گئے ہیں اور اگر ایران اس جمہوریت سے چمٹا رہا تو وہ دن دور نہیں جب دنیا لادینی طاقتوں کو ایران میں برسرِ اقتدار دیکھے گی۔

۲۸۔ اسلامی معاشیات کے ضمن میں اس نکتے کی وضاحت کے لیے دیکھئے راقم کا مضمون 'اسلامی معاشیات یا سرمایہ داری کا اسلامی جواز' ماہنامہ الشریعہ اگست، ستمبر اور اکتوبر ۲۰۰۸

۲۹۔ اس قسم کی تاویلات کی ایک مثال ڈاکٹر فاروق خان صاحب (جو درحقیقت حلقہ غامدی کی ترجمانی کرتے ہیں) کا یہ دعویٰ ہے کہ 'قرآن وسنت کی رو سے جمہوریت کا فلسفہ سراسر شرک ہے مگر اس کا عملی اظہار نہ صرف پسندیدہ بلکہ مستحسن ہے' (اسلامی انقلاب کی جدوجہد: ص ۹۰)۔ اس علمی شگوفے پر کسی تبصرے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ کسی فلسفے و نظریاتی اصول اور اس نظریاتی اصول کے حصول کے لیے اس سے نکلنے والی عملی صف بندی میں جو باہمی تعلق ہوتا ہے اہل علم حضرات پر وہ عین واضح ہے۔ اس بے سروپا دعوے کی وضاحت فاروق خان صاحب ہی کے ذمے ہے۔ اسی نوع کی ایک مضحکہ خیز مثال یہ تاویل بھی ہے کہ تمام خلفائے راشدین کا تقرر جمہوری اصول کے مطابق ہوا تھا وہ اس طرح کہ اگر اس وقت ووٹنگ کروا بھی لی جاتی تو بھی یہی حضرات خلیفہ مقرر ہوتے۔ یہ خیالی مفروضہ ہمارے غاصب فوجی مقتدرین کے بالکل اسی دعوے کی مانند ہے جو وہ اقتدار پر قبضہ جمانے کے بعد کرتے ہیں کہ عوام النّاس سیاسی حکمرانوں سے تنگ آ چکے ہیں لہٰذا وہ چاہتے ہیں کہ کوئی قوت اقتدار پر قبضہ جما کر انہیں ان سے نجات دلائے اور حقیقی جمہوری اصولوں کے مطابق ریاست کے معاملات چلائے اور میں یہی کر رہا ہوں، اور اپنے اس دعوے کو سچ ثابت کرنے کے لیے وہ ایک عدد ریفرنڈم بھی کروا دیتے ہیں۔ قیاس آرائی کی ضرورت وہاں پڑتی ہے جہاں کسی عمل کی معلومات موجود نہ ہوں، سوچنے کی بات یہ ہے کہ خلفائے راشدین کی تقرری کے واضح طریقہ کار کی معلومات ہوتے ہوئے کوئی خیالی مفروضہ گھڑنے کی ضرورت ہی کہاں رہ جاتی ہے؟ اگر عوامی رائے خلیفہ کی تقرری کے لیے ایک شرط ہے تو صحابہ کرامؓ نے اس شرط پر عمل کیوں نہ کیا کہ لوگوں کو قیاس آرائیاں کرنے کا موقع ہی نہ ملتا؟ جمہوریت کے حامی مسلم مفکرین کے برعکس کہنے والا کوئی شخص یہ خیالی مفروضہ بھی تو پیش کر سکتا ہے کہ خلفائے راشدین کی تقرری میں قبائلی طبقہ اشرافیہ کا کردار ہی فیصلہ کن حیثیت رکھتا تھا اور

اسی لیے خلفائے راشدین نے جمہوریت کے برعکس اشرافیہ نواز سیاسی نظام قائم کیا جس کا بالآخر منطقی نتیجہ ملوکیت ہی کی صورت میں نکلا کرتا ہے اور یہی اسلامی تاریخ میں بھی ہوا۔

# جمہوریت کے تناظر میں برپا اسلامی جدوجہد کا تنقیدی جائزہ

وضاحت: مضمون میں جہاں کہیں لفظ 'آزادی' اور 'مساوات' عمومی طور پر استعمال ہوئے ہیں وہاں ان سے مراد مغربی تصورات autonomy اور equality ہیں۔

۱۸۵۷ کے جہاد میں ناکامی اور خلافتِ عثمانیہ کے سقوط کے بعد سے لے کر اب تک سرمایہ دارانہ استعمار کے جواب میں احیائے اسلام کے لیے بے شمار تحاریک برپا ہوئیں۔ ان تحاریک کو تین عمومی رویوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، پہلی تحریک علمائے اسلام کی تھی جس کا اظہار برصغیر میں بریلوی اور دیوبندی مکتبۂ فکر کی شکل میں ہوا اور جن کی برکت سے استعماری غلبے کے باوجود اسلامی علمیت آج ایک زندہ حقیقت کے طور پر موجود ہے اور مسلمان پورے اعتماد کے ساتھ یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے پاس وہ علمیت اپنی اصل شکل میں موجود ہے جس کی بنا پر فیصلے شارع کی مرضی کے مطابق ہوتے ہیں۔ دوسرا رویہ متجد دینِ اسلام کا تھا جس کا آغاز تحریک علی گڑھ سے ہوتا ہے۔ اس تحریک سے وابستہ لوگوں کے خلوص پر تو ہمیں شک نہیں البتہ ان کی دعوت اور طریقہ کار سے اصولی اختلاف ہے کیونکہ اس کی دعوت کا لازمی نتیجہ یا تو اسلام کی مغرب کاری (Westernization of Islam) ہوتا ہے یا پھر مغرب کی اسلام کاری (Islamization of west)۔ اس تحریک کا بنیادی مقصد اسلام کو مغربی تہذیب میں سمو دینے یا ان میں تطبیق پیدا کرنے کی شعوری یا غیر شعوری کوشش کرنا ہے کیونکہ یہ تحریک مغربی اقدار کو اصولاً اسلام ہی کا احیاء سمجھتی ہے۔ اس تحریک کے ہمنواؤں کے خیال میں مسلمانوں کے زوال کی اصل وجہ ان کی عملی کوتاہیاں نہیں بلکہ اس اسلامی علمی (epistemological) تعبیر کی خرابی ہے جو انہیں اسلاف سے ورثے میں ملی ہے، لہٰذا کرنے کا اصل کام مسلمانوں کی اصلاح و ارشاد نہیں بلکہ اسلامی علمیت کی تشکیل نو (Reconstruction) و اصلاح (Reformation) ہے تاکہ اسلام موجودہ دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو جائے، ماورائے اس سے کہ وہ تقاضے بذاتِ خود اسلام میں جائز ہیں یا ناجائز۔ تیسری تحریک انقلابیوں کی تھی جس کا آغاز برصغیر میں مولانا مودودیؒ اور عرب دنیا میں سید قطب شہیدؒ سے ہوتا ہے۔ یہ تحریک غلبۂ اسلام کی تحریک تھی جو اصولاً اس بات کی داعی ہے کہ اسلام اور سرمایہ داری دو مکمل اور متبادل نظام زندگی ہیں اور غلبہ اسلام کے لیے سرمایہ دارانہ نظام زندگی کی

جزوی اصلاح نہیں بلکہ مکمل انہدام ضروری ہے۔اس فکر کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس تحریک نے انقلابِ اسلامی کی دعوت تو دی مگر اس انقلاب کو برپا کرنے کے لیے جمہوری سیاست بطور آئیڈیل ترین طریقہ سمجھ کر اختیار کیا۔

اس مضمون کا مقصد تمام تحریکاتِ اسلامی کا عمومی مطالعہ نہیں بلکہ اس مخصوص جمہوری رویے کا جائزہ لینا ہے جس کے نتیجے میں غلبۂ اسلام کی جدو جہد کرنے والی انقلابی دینی جماعتیں اپنے اصل مقصد سے دور سے دور تر ہوتی چلی جارہی ہیں لیکن اس کے باوجود ان کی یہ غلط فہمی گہری سے گہری ہوتی چلی جارہی ہے کہ جمہوری جدو جہد ہی غلبۂ اسلام کا واحد اور اصلی طریقہ کار ہے۔اس مضمون میں ہم یہ واضح کرنے کی کوشش کریں گے کہ کیونکر جمہوری عمل و جدو جہد غلبۂ اسلامی کی بیخ کنی کرتی ہے۔اہمیت مضمون کے پیش نظر ہم تلخیص کو بالائے طاق رکھتے ہوئے جہاں تفصیل کی ضرورت ہے تفصیلی وضاحت کریں گے تاکہ بات سمجھنے میں آسانی ہو۔مباحثِ مضمون کی ترتیب کچھ یوں ہے:

۱) انسانیت پرستی کی مختلف تعبیرات، لبرل جمہوریت کا اس سے تعلق اور جمہوری ڈھانچے کی اصولی نوعیت

۲) جمہوری سیاست میں برپا کی جانے والی اسلامی جدو جہد کے منفی نتائج

۳) جمہوریت کو اسلامیانے کے دلائل کا تجزیہ

اس مضمون کا مقصود کسی کی دل آزاری کرنا نہیں بلکہ ان خامیوں کی نشاندہی کرنا ہے جو غلبۂ حق کے مسافروں کی راہ میں رکاوٹ بن چکی ہیں۔

## ۱) انسانیت پرستی کی مختلف تعبیرات:

سیکولر حضرات جب انسانیت پرستی کا دعویٰ کرتے ہیں تو درحقیقت انسان کی عبدیت کا انکار کر کے اسے آزاد اور قائم بالذات تصور کرتے ہیں۔یعنی اگر میں انسان کو عبد نہیں مانتا تو لامحالہ اسے آزاد مانوں گا کیونکہ اس دنیا میں انسان کے دو ہی مقامات ممکنہ طور پر تصور کیے جاسکتے ہیں، یا تو اسے عبد سمجھا جائے گا اور بصورت دیگر آزاد مانا جائے گا۔ہر صورت میں اس کی حقیقت کے بارے میں ایک ایمان لانا لازم ہے اور اس ایمان کے بغیر کسی نظام زندگی کی ابتدا متصور نہیں ہوسکتی۔جب انسان کو آزاد مانا جاتا ہے تو اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے نفس کے علاوہ کسی کا تابع نہیں اور یہی وہ شے ہے جسے قرآن نے من اتخذ الٰھه ھواہ سے تعبیر کیا ہے۔انسانیت پرستی کی تمام تعبیرات کا کلمہ مشترکہ لاالٰہ الاالانسان ہے یعنی یہ تصور کہ انسان اصلاً آزاد (autonomous) اور قائم بالذات (self-determined) ہستی ہے نیز یہ صفتِ آزادی تمام انسانوں کا مساوی حق ہے۔اس مخصوص

تصورِانسان کو ہیومن بینگ (Human Being) کہتے ہیں جو اٹھارویں اور انیسویں صدی میں پیدا ہوا اور اس سے پہلے کسی تہذیب اور نظام زندگی میں ہیومن کا تصور موجود نہیں تھا۔ ہیومن در حقیقت انسان نہیں بلکہ شیطان ہوتا ہے جو آزادی کا طالب ہوتا ہے۔ آزادی کس سے؟ خدا سے آزادی۔ ہیومن یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کی خواہش خدا کی مرضی کے ہم معنی ہے اور وحی پر مبنی مذہبی علمیت کوئی چیز نہیں، حقیقی علمیت ارادۂ انسانی ہی سے ماخوذ ہوتی ہے۔ تمام سیکولر نظامہائے زندگی مساوی آزادی (equal-freedom) کو اعلیٰ ترین خیر اور قدر تصور کرتے ہیں۔ انسانیت پرستی کی تعبیرات کو دو بڑے گروپوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: (۱) انفرادی (individualistic) تعبیرات (۲) اجتماعی (communitarian) تعبیرات۔ پھر ان دونوں توجیہات کی متعدد شکلیں (shades) ہیں جن میں سے اہم ترین درج ذیل ہیں:

**سیکولرازم یا انسانیت پرستی کی انفرادی تعبیرات:**

(الف) انارکسٹ تعبیر

(ب) لبرل جمہوری تعبیر

ج) سوشل ڈیموکریٹ تعبیر

**سیکولرازم یا انسانیت پرستی کی اجتماعی تعبیرات:**

(الف) نیشنلسٹ تعبیر

(ب) اشتراکی یا مارکسٹ تعبیر

ج) فاشسٹ تعبیر

خوفِ طوالت کی بنا پر اس مضمون میں ان تمام تعبیرات پر فرداً فرداً کلام کرنا اور ان کے ضمن میں برپا کی جانے والی جدوجہدِ اسلامی کا محاسبہ کرنا ممکن نہیں لہٰذا اس مضمون میں ہم صرف لبرل جمہوریت اور اس کے تناظر میں کی جانے والی اسلامی جدوجہد پر کلام کریں گے۔ لبرل دستوری جمہوریت کا انتخاب اس لیے کیا گیا ہے کیونکہ انسانیت پرستی کی یہی وہ شکل ہے جس نے انقلابی اسلامی تحریکوں کی فکر اور عمل کو سب سے زیادہ متاثر کیا ہے نیز موجودہ تناظر میں اسی فکر کا دنیا پر غلبہ ہے اور اسی طور پر یہ عالم اسلام کے لیے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتا ہے۔ یوں بھی دیکھا جائے تو سیکولرازم کے ان مختلف نظریوں میں کئی امور مشترک ہیں نیز ان سب کو ریاستی اظہار کے مواقع بھی میسر نہیں آسکے جیسے انارکسزم وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ کی توفیق شامل حال رہی تو کسی دوسرے مضمون میں دیگر تعبیرات پر بھی کلام کریں گے۔ پہلے ہم لبرل جمہوریت کی مختصر وضاحت کرتے ہیں اور پھر اس کے تناظر میں برپا کی جانے والی احیائے اسلام کی

جدو جہد کا جائزہ پیش کرتے ہیں۔ وما توفیقی الا باللہ

**۲) انسانیت یا سرمایہ داری کی لبرل جمہوری تعبیر: حق اور خیر کی ترتیب باہمی:**

آزادی کے انفرادی اظہار کے جواز کی بحث فرد، معاشرے اور ریاست تینوں کے تناظر میں کی جاسکتی ہے۔ فرد (individual self) کی سطح پر آزادی کا وجہ جواز ڈیکارٹ، کانٹ اور جان مل وغیرہ کے ہاں ملتا ہے، جبکہ معاشرے یا مارکیٹ کی سطح پر اس کی توجیہہ آدم سمتھ، والراز اور میکس ویبر وغیرہ نے بیان کی، اور اسی طرح سیاسی سطح پر لبرل جمہوری نظام حکومت کی علمی بنیادیں فراہم کرنے کے سلسلے میں تھامس ہابس، جان لاک اور جاک روسو کلیدی وکیل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ چونکہ اس مضمون کا سیاق سیاسی تناظر لیے ہوئے ہے، لہٰذا ہم اسی پیرائے میں لبرل جمہوریت پر بحث کریں گے۔ جیسا کہ اوپر بتایا گیا کہ سیکولرازم کی تمام تر تعبیرات میں مشترک فیہ چیز آزادی بطور اعلیٰ ترین خیر کا اقرار ہے۔ گو کہ آزادی کے مفہوم میں منفی اور مثبت آزادی (negative and positive freedom) کی تفصیلات شامل ہیں لیکن آسان لفظوں میں آزادی کا مطلب ہے انسان کے 'حق' کا 'خیر و شر' پر فوقیت رکھنا، یعنی خیر و شر طے کرنے کا حق انسان کو حاصل ہونا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ خیر و شر کی تعبیر کرنے کا انسانی حق بذاتِ خود خیر و شر کے سوال پر فوقیت رکھتا ہے، یعنی اصل مسئلہ یہ نہیں کہ خیر و شر کیا ہے بلکہ اصل بات تو یہ ہے کہ خیر و شر کا تعین کرنے کا مساوی حق ہر انسان کو ہونا چاہئے۔ اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ انسان اس حق کو استعمال کرکے اپنے لیے خیر و شر کا کون سا پیمانہ طے کرتا ہے، بلکہ اصل خیر یہی ہے کہ انسان خود خیر و شر طے کرنے کا مجاز ہو۔ جب یہ طے ہوگیا کہ انسان کا حق خیر پر فوقیت رکھتا ہے تو وہ اپنی ترجیحات کی جو بھی ترتیب مرتب کرے گا وہی اس کے لیے خیر ہوگا۔ اگر ہنری پتے گننے کو اپنی زندگی کا مقصد بنالے تو یہی اس کے لیے خیر ہوگا، اگر ابرار گلوکار بننا چاہتا ہے تو یہی اس کا خیر ہوگا اور اگر عبداللہ مسجد کا امام بننا چاہتا ہے تو یہ اس کا خیر ہوگا۔ الغرض اصل بات یہ نہیں کہ وہ اپنی آزادی کو کس طرح استعمال کرتا ہے بلکہ اصل خیر یہ ہے کہ وہ اپنے لیے خیر و شر طے کرنے کا حق استعمال کرنے میں آزاد ہو۔ اس کی ایک اور آسان مثال ٹی وی چینلز سے سمجھی جاسکتی ہے کہ اصل بات یہ نہیں کہ آپ کھیلوں یا فلموں کا چینل دیکھتے ہیں یا مذہبی پروگراموں کا، بلکہ اصل بات تو یہ ہے کہ آپ کو یہ حق حاصل ہو کہ جو چینل دیکھنا چاہیں دیکھ سکیں۔ دوسرے لفظوں میں آزادی کا مطلب ہے choice of choice (جو چاہنا چاہوں چاہ سکنے کا حق)، یعنی کوئی عمل فی نفسہ اچھا یا برا نہیں اور نہ ہی ہیومن کے ارادے کے علاوہ کوئی ایسا پیمانہ ہے جس کے ذریعے کسی عمل یا شے کی قدر (value) متعین کی جاسکے۔ لہٰذا سرمایہ دارانہ سیکولرازم کی دوسری مگر ذیلی قدر مساوات ہے۔ ایسا اس لیے کہ آزادی کے اس تصور کے مطابق

چونکہ ہر فرد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے لیے قدر کا جو پیمانہ چاہے طے کر لے، لہٰذا ہر شخص کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ دوسروں کے اس مساوی حق کو تسلیم کرے کہ وہ بھی اپنی زندگی میں خیر اور شر کا جو پیمانہ چاہیں طے کر لیں اور اس بات کو مانے کہ خیر و شر کے تمام معیارات مساوی (Equal) ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر شخص کے تعینِ قدر کی ترتیب کو یکساں اہمیت دی جائے اور کسی بھی فرد کے معیارِ خیر و شر اور اقداری ترجیحات کی ترتیب کو کسی دوسرے کی ترتیب پر فوقیت نہیں دی جانی چاہیے۔ مثلاً فرض کریں عبداللہ اور ہنری ایک جمہوری ریاست کے دو افراد ہیں جن کے چند اعمال کی فہرست درج ذیل ہے:

عبداللہ: پانچ وقت نماز ادا کرنا، رات کو تلاوت اور ذکر و تسبیح کرنا، جائز طریقے سے جائز شے کا کاروبار کرنا، ماں باپ کی خدمت کرنا۔

ہنری: کرکٹ اور فلمیں دیکھنا، رات گئے تک ناچ گانے اور شراب کے کلب میں رہنا، حرام طریقے سے حرام شے کا کاروبار کرنا، جمناسٹک کلب جانا۔

اب آزادی کی قدر کا بنیادی تقاضا یہ ہے کہ ریاست ان دونوں افراد کے اس حق کو تسلیم کرے کہ:

الف: وہ ان میں سے جو اعمال اختیار کرنا چاہیں اختیار کر لیں۔

ب: اپنی خواہشات کے مطابق جو بھی اعمال وہ اختیار کریں گے وہی ان کے لیے خیر ہیں [یعنی فی نفسہٖ دونوں قسم کے اعمال نہ تو اچھے ہیں اور نہ ہی برے]۔

اسی طرح مساوات کی قدر کا تقاضا یہ ہے کہ:

الف: ریاست اس بات کو بھی تسلیم کرے کہ ان دونوں افراد کی خواہشات اصولاً برابر ہیں یعنی یکساں اہمیت کی حامل ہیں اور معاشرے میں پنپنے کے مساوی مواقع کی حقدار ہیں۔

ب: لہٰذا یہ ریاست کی ذمہ داری ہے کہ تمام افراد کے تصوراتِ خیر کے معاملے میں غیر جانبدار (neutral) رہے اور ایسی صف بندی وجود میں لائے کہ سب تصوراتِ خیر کے فروغ کے لیے مساوی مواقع فراہم ہوں۔

گو کہ اصولاً ہر شخص کی خواہشات کی ترتیب مساوی اہمیت کی حامل ہے، البتہ جس شے کی خواہش ہیومن نہیں کر سکتا وہ خود اظہارِ آزادی کا انکار ہے، یعنی کسی فرد اور معاشرے کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اپنے لیے کوئی ایسا خیر یا اپنی خواہشات کی کوئی ایسی ترتیب متعین کرے جس کے نتیجے میں آزادی (choice of choice) کا اصل الاصول معطل ہوتا ہو۔ فرد اپنی آزادی سے اپنی ترجیحات کی صرف وہی ترتیب متعین کر سکتا ہے جس سے دوسروں کی ویسی ہی آزادی محدود نہ ہوتی ہو۔ چنانچہ یہ طے کرنے کے لیے کہ افراد کو کیا چاہنے اور کرنے کی اجازت ہے اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ کیا تمام افراد کو اس عمل کی

اجازت دینے کے بعد بھی اس عمل کو کرنا ممکن ہے یا نہیں؟ مثلاً فرض کریں کہ ایک شخص چاہتا ہے کہ وہ شراب پیے، اب سوال یہ ہے کہ اگر تمام افراد ایسا کریں تو کیا ایسا کرنا ممکن ہے؟ چونکہ تمام افراد کو اس فعل کی اجازت دینے سے افراد کی خواہشات میں کوئی تصادم لازم نہیں آتا، لہٰذا شراب پینا بالکل درست عمل ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ چاہتا ہے کہ وہ شراب پی کر کار چلائے تو یہ ٹھیک نہیں کیونکہ اگر تمام افراد کو ایسا کرنے کی اجازت دی جائے تو کوئی بھی شخص گاڑی نہیں چلا سکتا جس سے واضح ہوا کہ شراب پینا تو ٹھیک عمل ہے مگر شراب پی کر گاڑی چلانا غلط ہے۔ اس اصول کے مطابق نہ صرف یہ کہ زنا کرنا قانوناً اور اخلاقاً جائز فعل ٹھہرتا ہے بلکہ ایک بھائی کا اپنی بہن سے، باپ کا بیٹی سے اور بیٹے کا ماں سے بدکاری کرنا بھی عین درست عمل ہے کیونکہ اگر تمام افراد ایسا کرنے لگیں تو بھی ایسا کرنے میں افراد کی خواہشات میں ٹکراؤ کی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ اخلاقیت کے اسی اصول کو (Kant) کا آفاقی اصول (Principle of universalisability) کہا جاتا ہے۔ اس اصول کے مطابق ایک فرد کا ہر وہ فعل اور خواہش قانوناً جائز ہے جسے وہ خواہشات میں ٹکراؤ پیدا کیے بغیر تمام انسانوں کو کرنے کی اجازت دینے پر تیار ہوسکتا ہے۔ اور فرد کی ہر وہ خواہش قانوناً اور اخلاقاً ناجائز اور قابلِ تنسیخ ہے جو اصولِ اظہارِ آزادی کے خلاف ہو یعنی جس کے نتیجے میں دوسروں کی آزادی چاہنے کی خواہش میں تحدید ہوتی ہو۔ اخلاقیات اور قانون وضع کرنے کے اس اصول کی دو خصوصیات قابل غور ہیں:

اولاً: یہ محض ایک ایسا مجرد اصول (structure) ہے جس کا مافیہ (content) خواہشات کے سوا کچھ بھی نہیں یعنی یہ اصول یہ نہیں بتاتا کہ کیا چیز خیر ہے اور کیا نہیں، بلکہ اس کے مطابق خیر کا معیار خواہشات کا آفاقیت کی صفت سے متصف ہونا ہے۔ دوسرے لفظوں میں جو شے اس اصول سے گزر کر خیر کہلاتی ہے وہ انسانی خواہشات ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ اخلاقیات کا مافیہ انسانی خواہشات ہیں۔

دوئم: یہ اصول خواہشات کی ترتیب متعین کرنے کا کوئی پیمانہ سرے فراہم نہیں کرتا یعنی یہ اصول اس بارے میں یکسر خاموش ہے کہ مختلف تصوراتِ خیر میں سے کون سا تصور زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص یہ فیصلہ کرنا چاہتا ہے کہ آیا وہ نماز ادا کرے یا کرکٹ میچ دیکھنے جائے تو اس اصول اخلاق میں اس فیصلہ کرنے کی کوئی بنیاد موجود نہیں بلکہ حتمی فیصلہ اس بنیاد پر ہوگا کہ فرد اپنے لیے کس شے کو خیر اعلیٰ سمجھتا ہے۔ قانونِ اخلاق کا یہ فلسفہ نفس پرستی کے تمام ذلیل ترین مظاہر کو عام کرنے نیز معاشرے میں ان کی اشاعت کی اجازت دینے کا دوسرا نام ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہوجانا چاہئے کہ آزادی کا مافیہ (content) کچھ نہیں یہ تو عدم محض (empty space OR nothingness) ہے، یعنی یہ صرف اس 'صلاحیت' کا نام ہے جو

مجھے میری 'ہر چاہت' حاصل کر سکنے کا مکلف بنا دے، ماورائے اس سے کہ وہ چاہت کیا ہے۔ ہیومن یا سرمایہ دارانہ انفرادیت کیا چاہتی ہے؟ یہ کہ 'میں جو چاہنا چاہوں چاہ سکوں' (preference for preference itself) نہ کہ کوئی مخصوص چاہت، کیونکہ جونہی میں کسی مخصوص چاہت کو اپنی ذات کا محور و مقصد بنا تا ہوں آزادی ختم ہو جاتی ہے جسے ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری خوبصورت پیرائے میں یوں بیان کرتے ہیں کہ "his self can possess ends but cannot be constituted by them"۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ مغرب کے پاس خیر کا کوئی substantive (مثبت، منجمد یا حقیقی) تصور سرے سے موجود ہی نہیں، کیونکہ جس آزادی کو وہ خیر اعلیٰ گردانتے ہیں اس کا مافیہ کچھ نہیں بلکہ وہ عدم محض ہے۔ یہاں خیر 'کوئی مخصوص چاہت' نہیں بلکہ 'کسی بھی چاہت کو اختیار کر سکنے کا حق' ہے۔ دوسرے لفظوں میں مغربی تصورِ خیر در حقیقت عدم خیر (absence of any good)، یعنی ہر خیر کی نفی کا نام ہے اور یہ عدم خیر ہی ان کے خیال میں خیرِ اعلیٰ ہے۔ انہی معنوں میں مغربی تصورِ خیر اصلاً شر محض (absolute evil) ہے کیونکہ شر در حقیقت عدم خیر ہی کا نام ہے اس کا اپنا علیحدہ کوئی وجود نہیں۔ یہ مقام ان مسلم مفکرین کے لیے لمحۂ فکر یہ ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ مغربی تہذیب کی اصل (Inner core) خیر پر مبنی ہے اور اس کے ظاہر میں کچھ برائیاں اس لیے در آئی ہیں کہ اس خیر کو برتنے میں انسانی کوتاہیاں ہو گئیں۔ اسی طرح معاملہ یہ بھی نہیں کہ اسلام کا ایک تصورِ خیر ہے اور مغرب کے پاس کوئی دوسرا، بلکہ مغربی تہذیب میں کسی 'بلند اور راست' مقصد کا وجود ہی سرے سے ناممکن ہے کیونکہ جس شے کو وہ خیر سمجھتے ہیں وہی اصل شر ہے، جسے وہ عدل سمجھتے ہیں وہی اصلاً ظلم ہے اور اسی لیے مارماڈیوک پکتھال فرمایا کرتے تھے کہ مغربی تہذیب در حقیقت تہذیب نہیں 'بربریت' (savagery) یعنی تہذیب کی ضد ہے، کیونکہ اصلاً تو تہذیب صرف اسلام ہی ہے۔

جو شے سرمایہ داری کی تمام تعبیرات میں اصل خیر کے طور پر غالب آتی ہے وہ 'ارادۂ انسانی کی بالادستی' یعنی وہ صلاحیت ہے جو میری ہر چاہت کو ممکن بنا سکے اور اس صلاحیت کی عملی شکل (embodiment) سرمایہ ہے۔ سرمائے کی بڑھوتری آزادی کے فروغ کی ان معنوں میں واحد عملی شکل ہے کہ جب ایک شخص ہیومن ہونے کو تسلیم کرتا ہے تو وہ لازماً سرمائے کی بڑھوتری کو اپنی زندگی کے اولین مقصد کے طور پر قبول کرتا ہے۔ بقول ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری:

> ''آزادی کا مطلب ہی سرمائے کی بڑھوتری ہے اس کا کوئی دوسرا مطلب نہیں، جو شخص آزادی کا خواہاں ہے وہ لازماً اپنے ارادے سے اقدار کی وہی ترتیب متعین کرے گا جس کے نتیجے میں اس کی آزادی میں اضافہ ہو۔ سرمایہ ہی وہ شے ہے جو ممکن بناتا ہے کہ انسان جو کچھ بھی چاہے

حاصل کر سکے۔ مسجد بنانا چاہے تو مسجد بنائے، شراب خانہ بنانا چاہے تو شراب خانہ بنائے، چاند پر جانا چاہے تو چاند پر جائے۔ کسی چیز کی کوئی اصلی قدر نہیں، ہر چیز اپنی قدر صرف اور صرف ہیومن کی خواہش اور ارادے سے حاصل کرتی ہے۔ لہٰذا قدر اصل (Intrinsic value) صرف ارادۂ انسانی کی ہے۔ سرمایہ ہی ارادۂ محض کے اظہار کا واحد ذریعہ ہے۔ لہٰذا سرمایہ دارانہ عقلیت (آزادی) کا تقاضا ہے کہ ہر ہیومن اپنی خواہشات کو اس طرح مرتب کرے کہ ان کے حصول کی جدوجہد قدر اصل یعنی سرمائے کی بڑھوتری کے فروغ میں ممد اور معاون ہو۔ خواہشات کی ہر وہ ترتیب جو ہیومن کو سرمائے کی بڑھوتری کے عمل کا آلہ کار نہیں بناتی (سرمایہ دارانہ) عقلیت کے خلاف ہے...... سرمائے کی بڑھوتری وہ کسوٹی ہے جس پر ہیومنز کی ہر خواہش اور خواہشات کی تمام ترتیبوں کو جانچا جاتا ہے اور ان کی تقابلی قدر (Exchange value) اسی قدر محض کے مطابق متعین ہوتی ہے۔ ہر وہ خواہش جو سرمائے میں اضافے کا ذریعے نہیں بنتی اس کی تقابلی قدر (سرمایہ دارانہ معاشرے میں) صفر یا منفی ہوتی ہے۔'' (مزید تفصیل کے لیے دیکھیئے: 'سرمایہ دارانہ نظام، ایک تنقیدی جائزہ' میں ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری صاحب کا مضمون)

چنانچہ معاشیات کا مضمون اس بات کو باور کراتا ہے کہ ایک فرد اپنی انفرادیت [یا آزادی] کا اظہار عمل صرف (Consumption) کے ذریعے کرتا ہے یعنی وہ جتنی اشیاء صرف (Consume) کرتا ہے اتنی ہی زیادہ خواہشات کی تسکین کر سکتا ہے اور ایک صارف (Consumer) زیادہ سے زیادہ خواہشات کی تسکین تبھی کر سکتا ہے جب اس کے پاس زیادہ سے زیادہ اشیاء خریدنے کے لیے آمدنی (Income) ہو۔ اسی طرح معاشیات کا مضمون یہ بھی کہتا ہے کہ انسان کی خواہشات لامحدود (Infinite) ہونی چاہئیں، مگر چونکہ ان خواہشات کو پورا کرنے کے ذرائع لامحدود نہیں ہیں، لہٰذا زیادہ سے زیادہ خواہشات کی تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ فرد اپنے ذرائع کو اپنے وجود کی ممکنہ حد تک بڑھانے کی کوشش میں لگا رہے اور ذرائع میں زیادہ سے زیادہ اضافہ کرنے کی اس خواہش ہی کو ماہرینِ معاشیات عقلیت (Rationality) کا معیار کہتے ہیں، یعنی عقلمند شخص (Rational agent) وہی ہے جو سرمائے میں لامحدود اضافے کی خواہش رکھتا ہو۔ (نفسِ مضمون کی وضاحت کے لیے اس مقام پر آزادی اور سرمائے کے تعلق کی اسی قدر تفصیل کافی ہے)۔

ہیومن رائٹس درحقیقت آزادی کے اسی مجرد تصور کا قانونی اظہار ہیں جو آزادی، مساوات اور ترقی کے اصولوں پر تشکیل اقتدار کو ممکن بناتے ہیں۔ اس فلسفے کے مطابق ہر ہیومن کو چند ایسے ناقابلِ

رد (unchallengeable) حقوق حاصل ہیں جو اس کی فطرت میں شامل ہیں اور جنہیں کسی بھی قانون یا مذہب کے نام پر غصب نہیں کیا جا سکتا۔ ان میں سے تین سرِ فہرست حقوق یہ ہیں:

۱۔ زندگی کا حق (یعنی یہ تصور کہ یہ بدن اور زندگی انسان کی اپنی ہے)۔

۲۔ اپنی مرضی کے مطابق خواہشات پورا کرنے کا حق، جسے اظہارِ آزادیٔ ضمیر بھی کہا جاتا ہے۔

۳۔ ملکیت کا حق۔

چنانچہ ہیومن رائٹس وہ قانونی ڈھانچہ فراہم کرتے ہیں جو ایک طرف ہر فرد کے اس حق کو ممکن بناتا ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کر سکے [یعنی زیادہ سے زیادہ خواہشات پوری کر سکے] یہاں تک کہ وہ کسی دوسرے کی عین ویسی ہی آزادی میں رکاوٹ نہ بنے، اور دوسری طرف ہر فرد کے اس مساوی حق کو ممکن بناتا ہے کہ وہ دوسروں کو اپنی آزادی اس طرح استعمال کرنے پر مجبور کر سکے کہ جس سے وہ دوسرا شخص اس فرد کی آزادی میں مداخلت نہ کر سکے۔ مثلاً اگر ایک باپ اپنی بیٹی کو یونیورسٹی میں رات کے کسی فنکشن میں جانے سے منع کرے تو اس بیٹی کو اس بات کا حق حاصل ہونا چاہئے کہ وہ پولیس کو بلوا کر اپنے باپ کو جیل بھجوا دے اور خود یونیورسٹی جا سکے۔ اسی طرح اگر ایک باپ اپنی اولاد کو نماز نہ ادا کرنے پر سرزنش کرے تو اولاد کو یہ حق حاصل ہو کہ وہ باپ کو اپنی آزادی میں مداخلت کرنے سے روک سکیں۔ ذاتی زندگی صرف اور صرف فرد سے متعلق ہے اگر اس زندگی کا تعلق بیٹے، بیوی، بہن، باپ سے ہو تو یہ زندگی ذاتی نہیں رہے گی بلکہ اجتماعی زندگی (Public Life) کہلائے گی، اس دائرہ کار کے شروع ہوتے ہی فرد کی آزادی ختم ہو جائے گی اور ہیومن رائٹس کے قانون کا اطلاق شروع ہو جائے گا جس کے مطابق وہ اپنے بچوں اور بیوی کے معاملات میں بھی کسی قسم کی مداخلت کا حق نہیں رکھتا۔ اسی لیے مغرب میں اگر باپ بچے کو ڈانٹ دے یا باہر جانے کی اجازت نہ دے تو بچہ پولیس کو طلب کر لیتا ہے کہ باپ میری ذاتی زندگی میں مداخلت کر رہا ہے اور بیویاں ہر سال عدالتوں سے شوہر کے خراٹوں پر طلاق لیتی ہیں کہ شوہر کے خراٹوں سے ان کی پرسکون نیند کی آزادی مجروح ہوئی ہے۔ دوسرے لفظوں میں سیکولرازم میں ذاتی زندگی صرف "I" تک محدود ہے اس کے سوا تمام زندگی اجتماعی یعنی پبلک لائف ہے۔ اس میں ریاست کے قوانین کے سوا کسی کو مداخلت کا حق نہیں، ایسی مداخلت بنیادی حقوق کی خلاف ورزی ہے اور اسی کا نام بنیادی حقوق ہے جس کی حفاظت ریاست کی ذمہ داری ہے۔ جمہوری ریاست درحقیقت جس قانون کو بالاتر تسلیم کرتی ہیں وہ یہی ہیومن رائٹس ہی ہیں نیز اس کا مقصدِ وجود ہی ہر فرد کو اپنی اپنی خواہشات کے مطابق زندگی گزارنے کے مساوی مواقع فراہم کرنا ہوتا ہے۔

وہ اصولِ حکمرانی جو قانون سازی کے ان مقاصد پر پورا اترتا ہے اسے 'اکثریت کی حاکمیت

(Democracy) یا اکثریت کی مطلق العنانی' (majority-dictatorship) کہتے ہیں۔
جان لاک اس اصول کا جواز کچھ اس طرح پیش کرتا ہے کہ چونکہ افراد خود اپنی مرضی سے معاشرہ قائم کرتے ہیں اور قانون سازی محض ان کی زیادہ سے زیادہ خواہشات کی تکمیل کا ذریعہ ہے، لہٰذا یہ ان افراد ہی کا حق ہے کہ وہ اپنے لیے جو قانون چاہیں بنائیں۔ ایک ایسا فرد جو آزادی کا طلب گار ہو اور جو زندگی کو اپنی ملکیت سمجھتا ہو اس بات کا خواہاں ہوتا ہے کہ وہ اپنا حاکم بذاتِ خود ہو۔ انسان کے خود اپنا حاکم ہونے، دوسرے لفظوں میں حقِ خود ارادیت کا مطلب ہے افراد کے اپنی خواہشات کے مطابق قانون سازی کرنے کا حق مان لینا۔ اس حق کا مطلب یہ ہے کہ افراد کی خواہشات ہی وہ واحد اساس ہیں جو ایک جمہوری معاشرے میں قانون سازی کی واحد بنیاد بن سکتی ہیں، نیز یہ کہ افراد اپنے اس حق کو اس طرح استعمال کریں کہ جس کے نتیجے میں افراد کی خواہشات میں اس طرح تحدید ہو کہ افراد کی آزادی میں بحیثیتِ مجموعی زیادہ سے زیادہ اضافہ ہو سکے۔ چنانچہ ووٹ وہ عمل ہے جس کے ذریعے فرد اپنے 'حق' کے 'خیر' پر برتر ہونے کی الوہیت کا اظہار کر کے ایک ایسا نمائندہ چنتا ہے جو اس کے مقاصد و اغراض کی بہترین حفاظت اور فروغ کا باعث بن سکے۔ البتہ اہم ترین بات یہ ہے کہ ان عوامی نمائندوں کو قانون سازی کا حق ملنے کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ اپنی من مانی کریں یا جو قانون چاہیں بنا ڈالیں۔ بلکہ عوامی نمائندے درحقیقت جس 'اعلیٰ ترین اور اصل خیر' کے پابند ہوتے ہیں وہ ہیومن رائٹس ہیں کیونکہ ہیومن رائٹس ہی درحقیقت افراد کے 'حق' کی 'خیر' پر بالادستی کے قانون کو ممکن بنا کر حاکمیتِ انسانی کی اصل بنیاد فراہم کرتے ہیں جس کا اظہار وہ بذریعہ ووٹ کرتے ہیں۔ چونکہ ہیومن رائٹس تمام تصوراتِ خیر کے اظہار کے حق کو خیر اعلیٰ گردانتے ہیں لہٰذا جمہوری ریاست ایک pluralistic (کثیر الانواع تصوراتِ خیر کو برابر ماننے اور ان کی محافظ) ریاست ہوتی ہے، یعنی یہ ایک ایسا ریاستی ڈھانچہ (framework) ہے جس میں ایسے تمام تصوراتِ خیر کو پنپنے کے برابر مواقع فراہم کیے جاتے ہیں جو آزادی (یعنی انسانی حق کی خیر پر بالادستی) کے اصل الاصول کا رد نہ کرتے ہوں۔

### ۱.۲: جمہوری اسلامی جدوجہد کے منفی نتائج:

لبرل جمہوری سرمایہ داری کی اس مختصر تشریح کے بعد اب ہم ان تحریکاتِ اسلامی کی جدوجہد پر کچھ کلام کرنا چاہتے ہیں جو جمہوریت کو اسلامیت کے فروغ کا نہ صرف یہ کہ ذریعہ سمجھتی ہیں بلکہ اس کا ثمر تک گردانتی ہیں۔ لیکن اس سے قبل یہ بات نہایت اچھے طریقے سے سمجھ لینے کی ہے کہ جیسے اصلاً میں انسان نہیں بلکہ مسلمان ہوں بالکل اسی طرح اسلامی نقطۂ نگاہ سے 'خیر' انسان کے 'حق' پر برتری رکھتا ہے یعنی اسلام اس ارادۂ خداوندی کی فوقیت کو ناقابلِ چیلنج خیر کے طور پر تسلیم کرتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر

قرآن وسنت کی صورت میں نازل ہوا اور آئمہ امت وصوفیاء عظام نے جسے عوام تک منتقل کیا۔ چونکہ اسلام میں حقوق وفرائض کا تمام تر نظام اسی ارادۂ خداوندی سے ماخوذ ہے، لہٰذا ان حقوق کی تفسیر اور تنسیخ بھی قرآن وسنت کی روشنی میں ہی ہوتی ہے۔ ایک مسلمان اس بات کا مجاز نہیں کہ وہ ماورائے اسلام کسی مجرد حقوق کے نظام (جیسے ہیومن رائٹس) کو نہ صرف یہ کہ قبول کرلے بلکہ انہیں حقوق کے اندر اپنے مذہبی اور سیاسی تشخص کے بقا کی کوشش کرے۔ دعوتِ اسلامی ہرگز حقوق کی نہیں بلکہ خیر کی طرف بلانے کی دعوت ہوتی ہے اور تحریکاتِ اسلامی اسی خیر سے اخذ کردہ اقداری ترتیب کے مطابق معاشرتی صف بندی کی تنظیم نو اور اس تصورِ خیر کے تحفظ اور اداراتی صف بندی کی خاطر نظام اقتدار کو اس خیر کے تابع کرنے کے لیے میدان عمل میں آتی ہیں۔ اس اصولی بات کے بعد ہم ان خرابیوں کا ذکر کرتے ہیں جو جمہوری تناظر میں احیائے اسلام کی جدوجہد برپا کرنے کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہیں۔

**خیر کے بجائے حقوق کی سیاست:**

جمہوری عمل کے اندر جس جدوجہد کی گنجائش ممکن ہے وہ 'حقوق' کی جدوجہد ہے نہ کہ خیر کی اور یہی وجہ ہے کہ اسلامی انقلابی جماعتیں جب جمہوری عمل میں شامل ہوتی ہیں تو ان کی سیاست بھی دیگر لادینی جماعتوں کی مانند تدریجاً 'حقوق کی سیاست' پر منتج ہو جاتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل ذرا وضاحت طلب اور پیچیدہ ہے لہٰذا ہم ایک ایک کر کے تمام عقدوں کو کھولنے کی کوشش کریں گے اور ساتھ ہی ساتھ ان کا اسلامی محاکمہ بھی کرتے رہیں گے۔ جمہوری سیاست کی فضا میں کسی خیر کی دعوت ایک مہمل شے بن کر رہ جاتی ہے کیونکہ جیسا کہ بتایا گیا جمہوری سیاست بنیادی طور پر ہر فرد کا یہ حق تسلیم کرتی ہے کہ اسے اپنے تصورِ خیر کے تعین کا مساوی حق حاصل ہے نیز کسی ایک تصورِ خیر کو کسی دوسرے تصورِ خیر پر کوئی اقداری برتری حاصل نہیں۔ اسلامی تعلیمات وتصورات زندگی کو مغربی تناظر میں پہچاننا مسلم مفکرین کی سب سے سخت غلطی ہے۔ ان غلطیوں میں سے ایک بنیادی اور اہم ترین غلطی حقوق العباد کو ہیومن رائٹس کے تناظر میں سمجھنا ہے۔ عام طور پر ہیومن رائٹس کا ترجمہ غلط طور پر 'انسانی حقوق' کر کے نہ صرف انہیں حقوق العباد کے ہم معنی تصور کرلیا جاتا ہے بلکہ یہ ثابت کرنے کی کوشش بھی کی جاتی ہے کہ ہیومن رائٹس سب سے پہلے اسلام نے دنیا کو عطا کیے نیز خطبہ حجۃ الوداع میں حضور پرنور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حقوق کی تعلیمات دی تھیں [العیاذ باللہ]۔ ان دونوں کا فرق ایک آسان مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ فرض کریں ایک دستوری جمہوری ریاست کے دو مرد آپس میں میاں بیوی بن کر رہنا چاہتے ہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا انہیں ایسا کرنے کا 'حق' ہے یا نہیں۔ اگر اس سوال کا جواب کسی مذہب [اسلام، عیسائیت وغیرہ] کے عالم سے پوچھا جائے تو وہ اس کا جواب ارادۂ خداوندی میں ظاہر ہونے والے خیر یعنی اللہ کی

کتاب کی روشنی میں دے گا۔ مثلاً ایک مسلمان عالم یہ کہے گا کہ چونکہ قرآن یا سنت میں اس کی ممانعت ہے لہٰذا کسی بھی فرد کو ایسا کرنے کا 'حق' حاصل نہیں ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ شخص جو 'ہیومن رائٹس' کو اعلیٰ ترین قانون مانتا ہو اس فعل کو اس دلیل کی بنا پر جائز قرار دے گا کہ چونکہ ہر شخص کا یہ بنیادی حق ہے کہ وہ اپنی خوشی کا سامان اپنی مرضی کے مطابق جیسے چاہے مہیا کر لے، لہٰذا اگر دو مرد آپس میں شادی کر کے اپنی خواہش پوری کرنا چاہتے ہیں تو انہیں ایسا کرنے کا پورا حق حاصل ہے۔ یہی وہ دلیل ہے جس کی بنیاد پر مغربی دنیا میں دو مردوں کی شادی، زنا بالرضا، اغلام بازی وغیرہ کو قانونی جواز عطا کر دیا گیا ہے۔ ایک دستوری جمہوری ریاست میں افراد کے پاس ہمیشہ یہ حق محفوظ ہوتا ہے کہ وہ ارادۂ خداوندی کو پسِ پشت ڈال کر ہیومن رائٹس کی آڑ میں عملِ لواطت کا جواز حاصل کر لیں۔ اس مثال سے واضح ہو جانا چاہیے کہ 'حقوق العباد' کا جواز اور اس کی ترتیب ارادۂ خداوندی سے طے ہوتی ہے یعنی ایک انسان (عبد) کو کسی عمل کا حق ہونے یا نہ ہونے فیصلہ اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت سے ہوتا ہے، اس کے مقابلے میں ہیومن رائٹس کا جواز آزادی یا انسانی خواہشات ہوتی ہیں۔ چنانچہ بحیثیتِ مسلمان نہ تو ہم یہ مانتے ہیں کہ انسان آزاد ہے [بلکہ وہ عبد ہے] اور نہ ہی اس کے کسی ایسے ماورائے اسلام حق کو مانتے ہیں جس کا جواز ارادۂ خداوندی سے باہر ہو اور جس کے مطابق اسے اپنی خواہشات کی ترجیحات طے کرنے اور انہیں حاصل کرنے کا اخلاقی اور قانونی حق حاصل ہو، بلکہ اس کا حق بس اتنا ہی ہے جو اس کے خالق نے اسے اپنے نبی کے ذریعے بتا دیا اس کے علاوہ وہ جو بھی فعل سرانجام دے گا نافرمانی اور ظلم کے زمرے میں شمار ہوگا اور جسے ختم کر دینا ہی 'عدل' کا تقاضا ہے۔ انسان کا کوئی ایسا ذاتی حق ہے ہی نہیں کہ جس کا جواز از خود اس کی اپنی ذات ہو، چہ جائیکہ وہ حق ناقابلِ تنسیخ بھی ہو۔ ہیومن رائٹس کی بالادستی ماننے کا مطلب ہی انسان کے 'حق' کو 'خیر' پر فوقیت دینا اور اس بات کا اقرار کرنا ہے کہ انسان اپنا حاکم خود ہے نیز 'خیر وشر' کا معیار خواہشاتِ انسانی ہیں نہ کہ ارادۂ خداوندی۔

اس بحث سے تحریکاتِ اسلامی اور علماء کرام کی اس حکمتِ عملی کی غلطی خوب واضح ہو جانی چاہیے جسے انہوں نے دستوری حقوق کے تناظر میں تحفظِ اسلام کے لیے اپنا رکھا ہے۔ جب کبھی حکومتی مشینری یا بیرونِ ملک ریاستیں و ادارے تعلیمات و اظہارِ اسلام کے خلاف کوئی حکمت عملی اپناتے ہیں تو اس کی مخالفت 'مسلمانوں کے حق' کے نام پر کی جاتی ہے، مثلاً فرض کریں اگر ترک حکومت مسلم عورتوں کے اسکارف پہننے پر پابندی لگا دے تو کہا جاتا ہے کہ ایسا کرنا تو مسلمان عورتوں کا حق ہے اور ہیومن رائٹس اس کی اجازت دیتے ہیں۔ اگر یہ حکمتِ عملی حالت مغلوبی کے بجائے کسی علمی دلیل کی بنا پر اپنائی گئی ہے تو پھر یاد رہے کہ اظہارِ اسلام کو 'خیر مطلق' (absolute good) کے بجائے ہیومن رائٹس کی پناہ میں

بطور 'ایک حق' کے پیش کرنا درحقیقت نہ صرف یہ کہ اسلام کے نظام زندگی ہونے بلکہ اس کے خیر مطلق ہونے کا انکار بھی ہے کیونکہ اگر اظہارِ اسلام محض ایک فرد کا حق ہے تو پھر دوسرے افراد کے اپنے اظہارِ خیر کے حق کو بھی لازماً ماننا پڑے گا۔ اسلامیت بطورِ حق ماننے کے بعد امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا سرے سے جواز باقی ہی نہیں رہتا کیونکہ تعینِ خیر کو فرد کا حق سمجھنا اظہارِ ذات کے تمام طریقوں کو برابر ماننے کے مترادف ہے۔ اس حکمتِ عملی کے نتیجے میں ہم اسلام کو ایک غالب خیر مطلق کے بجائے کثیر الانواع تصوراتِ خیر میں سے ایک تصورِ خیر کے طور پر محفوظ کرنے میں کامیاب ہو پاتے ہیں اور بالآخر اسلام کو سرمایہ داری کے اندر سمو دینے کا باعث بنتے ہیں۔ 'اسلامیت ایک حق' کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اسلام بہت سے نظام ہائے زندگی میں سے ایک ہے اور یہ تمام نظام ایک مشترکہ عالمی نظام کا حصہ ہیں اور یہ عالمی نظام سرمایہ داری کے سوا کچھ بھی نہیں۔ یہ تضاد ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ ایک طرف تو اسلامی تحریکات ریاستِ اسلام کے غلبے کے لیے حاصل کرنا چاہتی ہیں لیکن ساتھ ہی وہ ہیومن رائٹس کو بھی مانتی ہیں جس کا اولین تقاضا ہی یہ ہے کہ ریاست خیر کے معاملے میں غیر جانبدار رہے، فیالعجب۔

یہ بات بہت اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے کہ ہیومن رائٹس درحقیقت حقوق العباد کی عین ضد ہیں کیونکہ موخر الذکر رویہ انسان کو عبد اور اول الذکر اسے الٰہ گردانتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ ہیومن رائٹس پر مبنی دستوری جدوجہد خیر کو فرد کا نجی مسئلہ بنا دیتی ہے جو سرے سے اسلامی دعوت ہی کی نفی ہے۔ ہیومن رائٹس فلسفے کے مطابق تمام تصوراتِ خیر و شر اور زندگی گزارنے کے تمام طریقے برابر حیثیت رکھتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کا معنی ہے 'نظام ہدایت' کا ردِ، یعنی اس بات کا انکار کرنا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو خیر و شر بتانے کے لیے ہدایت کا کوئی سلسلہ انبیاء کرام کے ذریعے قائم کیا ہے، نیز انبیاء کرام کی تعلیمات خیر و شر طے کرنے کا کوئی حتمی معیار ہیں۔ یہ اس لیے کہ نظامِ ہدایت کا معنی ہی یہ ہے کہ تمام انسانوں کی خواہشات کی ترتیب ہرگز مساوی معاشرتی حیثیت نہیں رکھتی بلکہ وہ شخص جس کی خواہشات کی ترتیب تعلیماتِ انبیاء کا مظہر ہیں تمام دوسری ترتیبوں پر فوقیت رکھتی ہے، دوسرے لفظوں میں نظامِ ہدایت مساوات کا نہیں بلکہ حفظِ مراتب کا متقاضی ہے جس میں افراد کی درجہ بندی کا معیار (differentiating factor) تقویٰ ہوتا ہے نیز اسلامی معاشرے و ریاست کا مقصد جمہوری معاشرے کی طرح ہر فرد کو اپنی اپنی خواہشات کے مطابق زندگی گزارنے کے مساوی مواقع فراہم کرنا نہیں بلکہ ان کی خواہشات کو نظامِ ہدایت کے تابع کرنے کا ماحول پیدا کرنا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی نظریۂ ریاست میں citizen (ایسی عوام جو اصولاً حاکم اور فیصلہ کرنے والی ہوتی ہے) اور عوامی نمائندگی (Representation of citizens) کا کوئی تصور ہے ہی نہیں کیونکہ یہاں عوام

citizen نہیں بلکہ رعایا ہوتی ہے اور خلیفہ عوام کا نمائندہ نہیں ہوتا کہ جس کا مقصد عوام کی خواہشات کے مطابق فیصلے کرنا ہو بلکہ وہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نائب ہوتا ہے جس کا مقصد رعایا کی خواہشات کو شریعت کے تابع کرنے کے لیے نظام ہدایت کا نفاذ ہوتا ہے۔ اس کے برعکس جمہوری سیاست کا تقاضا یہ مان لینا ہے کہ خیر وشر اور اپنی منزل کا تعین انسان خود طے کرے گا اور ہر شخص کا تصورِ خیر وزندگی گزارنے کا طریقہ مساوی معاشرتی حیثیت رکھتا ہے اور ریاست کا مقصد ایسی معاشرتی صف بندی وجود میں لانا ہونا چاہئے جہاں ہر فرد اپنی خواہشات کو ترتیب دینے اور انہیں حاصل کرنے کا زیادہ سے زیادہ مکلّف ہوتا چلا جائے۔ انہیں معنی میں جو ریاست جتنی زیادہ جمہوری ہوتی ہے اتنی ہی غیر اسلامی ہوتی ہے کیونکہ جمہوریت میں پیری مریدی کا تعلق ہی الٹ جاتا ہے، یہاں عوام بجائے مرید کے پیر (فیصلہ کرنے اور ہدایت دینے والے) بن جاتے ہیں اور حاکم جس کا کام لوگوں کی رشد وہدایت کا انتظام کرنا ہوتا ہے ان معنی میں مرید ہو جاتا ہے کہ ہر کام سے پہلے عوام الناس کی خواہشات کی طرف دیکھتا ہے۔ لوگوں نے ووٹ کو بیعت کا متبادل سمجھ لیا ہے حالانکہ ووٹ تو بیعت کی عین ضد ہے۔ بیعت کا مطلب حصول ہدایت کے لیے عوام کا اپنے نفس کو کسی بلند تر ہستی کے سپرد کر دینا ہے جبکہ ووٹ کا معنی عوام کی حکمرانی قبول کر کے حاکم کا خود کو ان کے نفس کے سپرد کر دینا ہے ۔ دوسرے لفظوں میں بیعت عوام کی اطاعت (submission) کا مظہر ہوتا ہے جبکہ ووٹ ان کی حکمرانی (sovereignty) کا۔

جیسا کہ اوپر بتایا گیا کہ چونکہ ہیومن رائٹس اور جمہوری نظریات (framework) تمام تصوراتِ خیر کو اخلاقاً وقانوناً مساوی گردانتے ہیں لہٰذا جمہوری جدوجہد کا مقصد ایسی اداراتی صف بندی کا انتظام کرنا ہوتا ہے جس کے ذریعے plurality of goods (مختلف الانواع تصوراتِ خیر) کا حصول ممکن ہو سکے اور ایسی فضا میں تحریکاتِ اسلامی کے لیے اصولاً یہ ممکن نہیں رہ جاتا کہ معاشرے میں پنپنے والے کسی بھی ایسے تصورِ خیر کی مخالفت کر سکیں جسے ہیومن رائٹس سے تو تحفظ حاصل ہو لیکن اس کے اظہار سے اسلامی تشخص کی نفی ہو۔ ہیومن رائٹس اور جمہوری فلسفے کے تناظر میں یہ بات ہی مہمل ہوتی ہے کہ میں کسی شخص کے عمل پر اس بنیاد پر تنقید کروں کہ وہ میرے تصورِ خیر سے متصادم ہے۔ مثلاً شہر لاہور میں ہونے والی عورتوں کی حیا باختہ میراتھن ریس کے خلاف جب دینی تحریکوں اور علماء کرام نے احتجاج کیا تو جدیدیت کے دلدادہ صدر مشرف صاحب نے ہیومن رائٹس کی درست ترجمانی کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ جو میراتھن نہیں دیکھنا چاہتے وہ اپنا ٹی وی بند کر لیں، مگر انہیں دوسروں پر تنقید کرنے کا حق حاصل نہیں۔ اس رویے کا خوبصورت نام ٹولرنس (tolerance) ہے (جس کا ترجمہ غلط طور پر 'رواداری' کر لیا گیا ہے) جس کا مطلب یہ ہے کہ جب تمام افراد کی ذاتی خواہشات کی ترتیب اور زندگی گزارنے کے

طریقے مساوی ہیں، تو ہر شخص کے لیے لازم ہے کہ وہ دوسرے کی خواہشات کا احترام کرے اور اسے برداشت کرے۔ آزادی کے اصول پر معاشرتی تشکیل تبھی ممکن ہے جب افراد اظہارِ ذات (freedom of expression) کے تمام طریقوں کو یکساں اہمیت دیں اور انہیں برداشت کرنے کا مادہ پیدا کریں، یعنی ٹولرنس کا مظاہرہ کریں (ٹولرنس کے فلسفے کے تحت قائم ہونے والے معاشروں میں کس کس قسم کے اعمال اور اظہارِ ذات کے کن کن ممکنہ طریقوں کو برداشت کرنا پڑتا ہے اس کا اندازہ چند روز قبل ہونے والے ان دو واقعات سے لگائیں۔ امریکہ میں ایک عورت کو چوبیس گھنٹے میں درجنوں مردوں کے ساتھ 'بدکاری کا عالمی ریکارڈ' بنانے کے 'اعزاز' میں انعام سے نوازا گیا۔ اسی طرح چند ماہ قبل امریکہ میں پانچ ہزار سے زیادہ مردوں اور عورتوں نے مکمل برہنہ حالت میں سڑکوں پر احتجاجی جلوس نکالا، یہ ہے ٹولرنس کا اصل مفہوم اور اسپرٹ، العیاذ باللہ من ذالك)۔ فلسفہ ٹولرنس درحقیقت ایمان کی نفی کے مترادف ہے کیونکہ ٹولرنس کا مطلب ہے کہ میں یہ مان لوں کہ اول تو برائی کوئی شے ہی نہیں اور اگر مجھے کوئی عمل اپنے تصورِ خیر کے مطابق برائی نظر آتا بھی ہے تو میں اسے برداشت کروں، نہ یہ کہ اسے روکنے کی فکر اور تدبیر کرنے لگوں۔ بلکہ جمہوری قدر plurality of goods کا تقاضا تو یہ ہے کہ میں دوسرے شخص کے ہر عمل کو قابلِ قدر نگاہ سے دیکھوں، اگر وہ اپنی ساری زندگی بندروں کے حالات جمع کرنے پر صرف کر دے تو نہ صرف یہ مانوں کہ ایسا کرنا اس کا 'حق' تھا بلکہ دل کی گہرائیوں سے کہوں کہ 'واہ جناب! کیا ہی عمدہ تحقیقی کام کیا ہے'، اسی طرح اس عالمی ریکارڈ یافتہ زانیہ کے 'حق' اور اس کی صلاحیتوں کا معترف ہو جاؤں وغیرہ۔ Plurality of goods پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ میں اسلام کے واحد حق ہونے نیز حدیث مبارکہ:

> من رای منکرا فلیغیرہ بیدہ فالم یستطع فبلسانہ فالم یستطع فبقلبہ فذالك اضعف الایمان [تم میں سے جو کوئی بھی برائی دیکھے تو اسے چاہئے کہ اسے اپنے ہاتھ (یعنی طاقت) سے روک دے، اگر اس کی استطاعت نہیں رکھتا تو اپنی زبان سے ایسا کر دے، اگر اس کی استطاعت بھی نہیں رکھتا تو اپنے دل سے ایسا کر دے (یعنی تہہ دل سے اسے برا جانے اور اس بات کا پختہ تہیہ رکھے کہ جب کبھی زبان اور ہاتھ سے اسے روکنے کی استطاعت آ جائے گی تو روک دوں گا)، اور یہ (یعنی دل سے اسے ایسا کرنا) تو ایمان کا سب کمزور ترین درجہ ہے: مسلم] کا انکار کر دوں۔

چنانچہ جمہوری ریاستی تناظر میں اہم شے یہ ہوتی ہے کہ ہر شخص اپنے اپنے تصوراتِ خیر کو ممکن (realize) بنانے کا حق حاصل کرنے کا مکلف ہوتا چلا جائے۔ جمہوری عمل صرف ریاستی سطح پر ہی

نہیں بلکہ معاشرتی سطح پر بھی اغراض پر مبنی معاشرہ وجود میں لاتا ہے جسے سول سوسائٹی کہا جاتا ہے۔ حق کی خیر پر فوقیت یا plurality of goods کے اس ڈھانچے میں ہر فرد اپنے آپ اور دوسروں کو 'مجرد فرد' (ahistorical and asocial anonymous individual) کے طور پر پہچانتا ہے نہ کہ ماں باپ، بھائی بہن، استاد شاگرد، میاں بیوی، پڑوسی وغیرہ کے۔ اس فرد مجرد کے پاس پہچان (identity) کی اصل بنیاد ذاتی اغراض ہوتی ہیں، یعنی وہ یہ تصور کرتا ہے کہ میری طرح ہر فرد کے کچھ ذاتی مفادات ہیں اور ہمارے تعلقات کی بنیاد اور مقصد اپنے اپنے مفادات (self-interests) کا حصول ہوتا ہے اور ہونا بھی چاہئے۔ ایسا فرد جس بنیاد پر تعلقات استوار کرتا ہے وہ اس کی اپنی اغراض (interests) ہوتی ہیں اور انہیں اغراض اور حقوق کے تحفظ کی خاطر وہ جدوجہد کرتا ہے۔ چنانچہ اس معاشرت میں ہر شخص اپنے مفادات کے تحفظ و حصول کے لیے اپنی اغراض کی بنیاد پر interest-groups (اغراض پر مبنی گروہ) بناتا ہے، مثلاً محلّہ و مارکیٹ کمیٹیاں، مزدور تنظیمیں، اساتذہ وطلبہ تنظیمیں، صارفین وتاجروں کی یونین، عورتوں اور بچوں کے حقوق کی تنظیمیں ودیگر این جی اوز وغیرہ اس کے اظہار کے مختلف طریقے ہیں جہاں تعلقات کی بنیاد صلہ رحمی یا محبت نہیں بلکہ ان کی اغراض ہوتی ہیں۔ ذاتی اغراض کی ذہنیت (rationality) درحقیقت محبت کی نفی ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشروں میں افراد ایک دوسرے سے صرف اسی وقت اور اتنا ہی تعلق قائم کرتے ہیں جن سے ان کی اپنی اغراض پوری ہوتی ہوں۔ مثلاً ایک مذہبی معاشرے میں استاد کا تعلق اپنے شاگرد سے باپ اور مربی کا ہوتا ہے، اس کے مقابلے میں مارکیٹ [یا سرمایہ دارانہ] سوسائٹی میں یہ تعلق ڈیمانڈر اور سپلائیر (Demander and Supplier) کا ہوتا ہے یعنی استاد محض ایک خاص قسم کی خدمت مہیا کرنے والا جبکہ طالب علم زر کی ایک مقررہ مقدار کے عوض اس خدمت کا طلب گار ہوتا ہے اور بس۔ شاگرد سے فیس لینے کے علاوہ استاد کو اس کی زندگی میں کوئی دلچسپی نہیں ہوتی اور یہی حال شاگرد کا ہوتا ہے۔ ہر وہ تعلق جس کی بنیاد طلب ورسد (demand and supply) اور زر (money and finance) کی روح پر استوار نہ ہو سرمایہ دارانہ معاشرے میں لایعنی، مہمل، بے قدر و قیمت اور غیر عقلی (irrational) ہوتا ہے۔ سرمایہ دارانہ معیارِ عقلیت کے مطابق عقل مندی (Rationality) اسی کا نام ہے کہ آپ ذاتی غرض کی بنیاد پر تعلق قائم کریں۔ تمام سوشل سائنسز اس بات پر زور دیتی ہیں کہ ایک ایسا معاشرہ جس میں ہر فرد کو دوسرے فرد سے بس اتنی ہی دلچسپی ہو کہ جتنی اس کی اپنی غرض پوری کرنے کے لیے ضروری ہے وہی ایک مہذب، معقول اور سب سے مناسب ترین معاشرہ ہوتا ہے۔ ایسا اس لیے کہ ایک آزادی پسند شخص محض غرض ہی کی بنیاد پر کسی دوسرے فرد سے تعلق

قائم کرسکتا ہے نیز کسی شخص میں اپنی ذاتی غرض سے زیادہ دلچسپی کا لازمی نتیجہ دوسرے شخص کی آزادی میں مداخلت کا باعث بنتی ہے (اس کی مثال خاندان کے ادارے سے سمجھی جاسکتی ہے)۔ جتنے زیادہ افراد ان اداروں پر منحصر ہوتے چلے جاتے ہیں سول سوسائٹی اتنی ہی مضبوط ہوتی چلی جاتی ہے۔ نتیجتاً ذاتی اغراض وحقوق کی ذہنیت وسیاست پختہ ہوتی چلی جاتی ہے جو لبرل سرمایہ دارانہ نظام کا اصل مقصد ہے۔ افراد کی اغراض وحقوق ہی جمہوری سیاسی عمل یعنی عوامی نمائندگی کی اصل بنیاد ہیں، یہی وہ پیمانہ ہیں جس پر ریاست وجمہور کے تعلق کو پرکھا جاتا ہے، حاکم ومحکوم کے درمیان یہی رشتہ ہے، قیادت اور عوام کے مابین یہی میثاقِ وفا ہے۔ جو اسے پورا کرے اس کی حمایت کی جاتی ہے اور جو عوام کی جھولی کو مراعات و سہولیات سے نہ بھر سکے اس کا عمل قابلِ اتباع نہیں ہوتا۔ تحریکاتِ اسلامی جب جمہوری جدوجہد کو اپنا شعار بناتی ہیں تو بالآخر اغراض اور حقوق ہی کی سیاست کرتی دکھائی دیتی ہیں اور ہر ایسا ہتھکنڈا استعمال کرتی ہیں جس کے نتیجے میں انہیں عوامی مقبولیت حاصل ہوجائے چاہے اس کی قیمت انہیں اپنے اصولی مؤقف کی قربانی اور دیگر دینی تحریکات سے اجنبیت کی صورت ہی میں کیوں نہ دینی پڑے۔ چنانچہ ایک طرف تو جمہوری اسلامی تحریکیں غلبۂ دین کا نعرہ لگاتی ہیں جو اس بات کا متقاضی ہے کہ افراد کا تزکیۂ نفس اس حد تک ہوجائے کہ وہ راہِ خداوندی میں دیوانہ وار ہر قسم کی قربانیاں دینے پر آمادہ ہوجائیں، لیکن دوسری طرف جس بنیاد پر لوگوں سے ووٹ مانگتی ہیں وہ ان کی اغراض اور حقوق کا تحفظ ہے یعنی وہ ان سے کہتی ہیں کہ ہمیں اس لیے ووٹ دو کیونکہ ہم تمہارے مسائل حل کردیں گے، فیا للعجب۔ کیا حضور علیہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال ؓ کو اس بنیاد پر اسلام قبول کرنے کی دعوت دی تھی کہ اسلام لانے کے بعد تمہیں خوب مزے آئیں گے نیز اسلام تمہارے مسئلے حل کردے گا؟ یہ بات ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ آخر مسائل حل کرنے کے وعدے پر ووٹ لے کر تحریکاتِ اسلامی کس طرح لوگوں سے قربانی دینے کی توقع رکھ سکتی ہیں؟ جمہوری سیاست کبھی جہاد کے لیے برپا کی ہی نہیں جاسکتی کیونکہ اس کا تو مقصد ہی ایسی معاشرت کا قیام ہوتا ہے جس میں آسائشوں کا فروغ اور دنیاوی ترقی ومفادات کا حصول ایک ہدف کے طور پر قبول کرلیے جائیں۔ کون نہیں جانتا کہ انقلابِ اسلامی کا برپا ہونا دنیا کی تمام طاقتوں کو کھلا چیلنج ہے اور دورِ حاضر میں اسلامی ریاست جہاں بھی قائم ہوگی تو اس پر ابتلا اور مصائب کا ایک سیلاب امڈ آئے گا جیسا کہ طالبانِ عالی شان کی حکومت سے واضح ہے۔ اب اگر ہم لوگوں سے دنیا طلبی کی بنیاد پر تعلقات استوار کرتے رہے، ان سے یہ وعدے کرتے رہے کہ اسلامی حکومت قائم ہوتے ہی مادی برکات من و سلویٰ کی طرح نازل ہونا شروع ہوجائیں گی، غربت کا نام ونشان مٹ جائے گا، آسائشوں کی فراوانی ہوگی اور جب اسلامی ریاست کو خطروں سے دوچار ہونا پڑے گا تو آخر لوگ کس بنیاد پر قربانی اور جہاد

کے لیے تیار ہوں گے؟ اگر حضور ﷺ نے بھی لوگوں کو ان کے اغراض اور حقوق کی طرف دعوت دی ہوتی پھر نہ تو ہجرت حبشہ و مدینہ ہوتی، نہ ہی شعب ابی طالب کے فاقوں کی نوبت آتی اور نہ ہی بدر، احد اور احزاب کی سختیاں برداشت کرنے کی ضرورت پڑتی کیونکہ حقوق کے تحفظ کی ضمانت پر جمع کیا گیا ہجوم کبھی یہ منازل طے نہیں کر پاتا۔ کہاں اسوۂ رسول ﷺ جس کی پیروی دنیا کی محبت کو دل سے نکال کر شوقِ شہادت کے جذبے سے سرشار کرتی ہے اور کہاں مسلم معاشروں میں معیارِ زندگی کو بلند کرنے کی خاطر چلائی جانے والی یہ جمہوری جدوجہد جس میں مادی 'مفادات' اصل زندگی ہے۔ کون نہیں جانتا کہ عوام الیکشن میں انہیں افراد کو ووٹ دیتے ہیں جن سے انہیں یہ امید ہو کہ وہ ان کے 'کام نکال سکیں گے'۔ عوام تو ہمیشہ اغراض و مفادات ہی کی بنیاد پر فیصلے کرتی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ شریعتِ اسلامی میں احکامات اخذ کرتے وقتِ مجتہد کے لیے 'عوامی رائے' کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔ یہ 'حقوق کی بالادستی' کا ہی نتیجہ ہم دیکھتے ہیں کہ عملاً دینی جماعتیں ووٹ لینے کے عمل کے دوران اور اس کے بعد ویسی ہی سیاست کرنے پر مجبور ہوتی ہیں جو دیگر لادینی جماعتوں کا شعار ہے جیسا کہ کراچی کی شہری حکومت اور سرحد کی صوبائی حکومت کے تجربات سے عین واضح ہے۔ جمہوری جدوجہد کے نتیجے میں آج دینی جماعتوں کے پاس سیکولر عدلیہ اور فحاشی پھیلانے والے میڈیا کی آزادی، مہنگائی و بے روزگاری کے خاتمے، بجلی و آٹے کے بحران پر قابو پانے اور فوجی آمریت سے چھٹکارے کے علاوہ کوئی سیاسی ایجنڈہ سرے سے باقی ہی نہیں رہا اور احیائے اسلام محض ایک کھوکھلا نعرہ بن کر رہ گیا ہے۔ جمہوری دینی قوتوں کے ممبران ٹی وی مباحثوں میں جن باتوں کو اپنی سیاسی فتح کے طور پر بیان کرتے ہیں ان میں سے ایک بھی کام ایسا نہیں ہوتا جس کا غلبۂ اسلام سے دور دور تک کوئی تعلق ہو۔ ہر سیاسی شکست کے بعد دینی تحریکات اپنی ساری قوت اس بات پر صرف کرنا شروع کر دیتی ہیں کہ ایسا کیا کیا جائے جس سے اگلے الیکشن میں لوگ ہمیں زیادہ ووٹ دیں۔ جمہوری اسلامی مفکرین کے خیال میں پاکستان کے اصل مسائل فوج کی بے جا مداخلت، شخصی حکمرانی، انصاف کا فقدان، معاشی ناانصافی، غربت، مہنگائی اور بے روزگاری وغیرہ ہیں نہ کہ ترکِ جہاد، عدم نفاذ شریعت، شعار اسلامی سے عوامی اور حکومتی روگردانی، عریانی و فحاشی کا فروغ، سودی کاروبار کا لین دین، عوام الناس میں دنیاداری اور موت سے غفلت کے رجحانات کا بڑھ جانا وغیرہ۔

خوب یاد رہے کہ جمہوریت کے حصار میں حقوق کی سیاست کے علاوہ ہر دوسری دعوت ایک مہمل بات بن کر رہ جاتی ہے، مثلاً آج اگر میں جلسۂ عام میں لوگوں سے کہوں کہ مجھے ووٹ دو کیونکہ میں اسلامی انقلاب برپا کر کے دکھاؤں گا ہاں اس کے بعد خود کو فاقوں اور اپنے بچوں اور کاروبار کی قربانی دینے کے

لیے تیار رکھنا اور پھر انہیں یہ آیت سناؤں ولنبلونکم بشیء من الخوف والجوع و نقص من الاموات والانفس والثمرات (بقرة: ۱۵۵: 'یعنی ہم تمہیں ضرور خوف وخطر، فاقہ کشی، جان و مال کے نقصان اور آمدنیوں کے گھاٹے میں مبتلا کر کے آزمائیں گے) تو یقین مانئے پاکستانی عوام تو کجا میرے اپنے گھر والے بھی مجھے ووٹ نہیں دیں گے۔ اسلامی نظریۂ ریاست عوامی نمائندگی نہیں بلکہ تزکیۂ عوام کے تصور پر قائم ہے، یعنی جب تک لوگ تزکیے کے عمل سے نہیں گزریں گے وہ احیاء وغلبۂ اسلام کی جدوجہد میں شریک نہیں ہو سکتے۔ اس کے مقابلے میں 'انسانی حق کی خیر پر فوقیت' کا جمہوری فلسفہ تزکیۂ نفس کے رد پر مبنی ہے کیونکہ اس میں یہ بات مفروضے کے طور مان لی جاتی ہے کہ لوگوں کی خواہشات جیسی بھی ہیں حق اور خیر کا اظہار ہیں اور ظاہر ہے اس کے بعد تزکیۂ نفس کا سوال اٹھانا ہی بے کار ہے کیونکہ تزکیے کا تو مطلب ہی یہ ہے کہ مجھے وہ نہیں چاہنا چاہئے جو میں چاہنا چاہتا ہوں اور 'میری چاہت' اس شے کے مطابق ہونی چاہئے جو 'مجھے چاہنا چاہئے'، دوسرے لفظوں میں میری چاہتوں کی ترتیب شارع کی مرضی کا مظہر ہونا چاہئے۔ اسلامی مفکرین کی ایک غلط فہمی یہ مفروضہ بھی ہے کہ تزکیۂ نفس کے لیے کسی علیحدہ عمل اور جدوجہد کی ضرورت نہیں بلکہ یہ سیاسی وانقلابی جدوجہد کے نتیجے میں خود بخود (automatically) وقوع پذیر ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ تمام انقلابی دینی جماعتوں کے ہاں سیاسی بھاگ دوڑ (political activism)، پروگراموں کی تفصیلات اور فکری لٹریچر وغیرہ تو خوب موجود ہے مگر تزکیۂ نفس کا علیحدہ سے لائحہ عمل سرے سے مفقود ہے۔ ظاہر بات ہے ان کا یہ مفروضہ غلط ہے کیونکہ چاہتوں کی ترتیب میں یہ تبدیلی اور نفسِ امارہ سے نفسِ مطمئنہ کا یہ سفر سیاسی بھاگ دوڑ (مثلاً پوسٹر لگانے، ریلیاں نکالنے، دھرنے دینے)، اسلامی علمی استعداد بڑھانے (مثلاً مدرسے میں تعلیم حاصل کر لینے یا دینی فکری لٹریچر پڑھ لینے) یا تقریریں سن لینے کے نتیجے میں طلسماتی طور پر خود بخود نہیں بلکہ اسی علمیت اور عمل سے گزر کر وقوع پذیر ہوتا ہے جسے صوفیاء کرام علمِ باطن، علمِ لدنی یا علم الاحسان کہتے ہیں اور جسے انہوں نے عملاً کامیابی کے ساتھ برت کر دکھایا۔ اسلامی ریاست کے احیاء و انقلابِ اسلامی کی جدوجہد درحقیقت علمِ فقہ کی بنیاد پر ہوتی ہے اور اہلِ علم خوب جانتے ہیں کہ علمِ فقہ کا مقصد تزکیۂ نفس نہیں ہے۔ تو آخر علمِ فقہ کی بنیاد پر مرتب کردہ سیاسی جدوجہد کے نتیجے میں وہ تزکیۂ نفس کیسے حاصل ہو سکتا ہے جو اس علم کا موضوع ہی نہیں؟ آخر اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو فاذا فرغت فانصب والی ربك فارغب (جب آپ (فرائضِ نبوت سے) فارغ ہو جائیں تو عبادت میں لگ جائیں اور (ہر طرف سے توجہ ہٹا کر) اپنے رب کی طرف لو لگالیں، انشراح ۹۴: ۸-۷) نیز ان ناشئة اللیل ھی اشد وطا واقوم قیلا (بے شک رات کا قیام نفس پر قابو

پانے اور بات کو درست کرنے کیلئے بہت موزوں ہے، مزمل ۷۳: ۶) وغیرہ کا حکم کیوں دیا؟

اگر اب بھی ہم خوابِ غفلت سے بیدار نہ ہوئے اور جمہوری عمل کو غلبۂ اسلام کا اصل الاصول سمجھتے رہے تو وہ دن دور نہیں جب سیکولرازم ہی اسلام کا دوسرا نام پڑ جائے کیونکہ plurality of goods ایسا سراب پیدا کر دیتی ہے جس میں سیکولر خیالات تحریکاتِ اسلامی کے لیے قابلِ برداشت ہوتے چلے جاتے ہیں اور دینی قوتیں اپنے اصولی موقف سے پیچھے ہٹتے ہٹتے اقتدارِ اسلامی سے متصادم تصوراتِ خیر کو انسانی حقوق کی چھتری تلے برداشت کرتی چلی جاتی ہیں جس کے نتیجے میں وہ اپنی اصولی جدوجہد سے دور ہوتی چلی جاتی ہیں جیسا کہ پاکستان اور ترکی کے پچاس سال سے زائد عرصے پر محیط تجربات سے واضح ہے۔ تحریکاتِ اسلامی اور علماء کرام کا یہ مفروضہ سراسر غلط ہے کہ جمہوری ادارے (مقننہ، عدلیہ اور انتظامیہ) کوئی غیر اقداری تنظیمی ڈھانچہ فراہم کرتے ہیں جن میں اسلامی انفرادیت، معاشرت اور ریاست کا قیام ممکن ہے۔ اس طریقۂ کار سے سرمایہ داری کا انہدام تو رہا کجا، ہم اس نظام کا اسلامی جواز فراہم کرنے اور اسلام کو اس جاہلیتِ خالصہ میں سمونے کی غیر شعوری کوشش کرتے ہیں (اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے)۔ سب دیکھ سکتے ہیں کہ نام نہاد اسلامی جمہوریت کے ذریعے ہم اسلامی انقلاب تو نہ لا سکے البتہ اس جدوجہد کے نتیجے میں معاشرے میں سیکولرازم اور سرمایہ داری کے عمل کو بہرحال تقویت پہنچی۔ اسی طرح اسلامی بینکاری اور معاشیات کے ذریعے ہم غیر سرمایہ دارانہ معاشی نظام تو برپا نہ کر سکے (اور نہ ہی کر سکتے ہیں) البتہ اس نظام میں شرکت سے لبرل سرمایہ داری کا اسلامی جواز ضرور فراہم کرتے چلے گئے۔ تحریکاتِ اسلامی کی ناکامیوں کی اصل وجہ غلط فہمی پر مبنی یہ رویہ ہے کہ جمہوری سیاسی عمل احیائے اسلام کے حصول کا محض ایک ذریعہ نہیں بلکہ اسلامی نظامِ اقتدار کا لازمی نتیجہ ہے۔

<u>سرمائے کی بالادستی:</u>

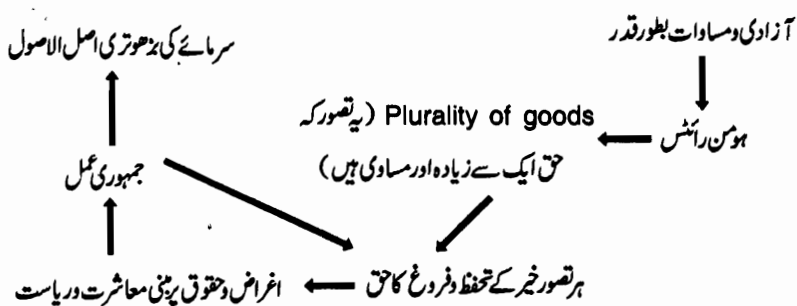
گو کہ حقوق کی سیاست ریاست سے مطالبہ کرتی ہے کہ وہ خیر کے معاملے میں غیر جانبدار رہے اور تمام افراد کے تصوراتِ خیر اور ان کے حقوق کے تحفظ کے لیے پوری ریاستی مشینری کو استعمال کرے تاکہ آزادی کے اظہار کا جو بھی طریقہ افراد اختیار کرنا چاہیں کر سکیں، مگر ہیومن رائٹس کی بالادستی کے نتیجے میں جو واحد خیر دوسرے تمام انفرادی تصوراتِ خیر پر غالب آ جاتا ہے وہ آزادی یعنی سرمائے میں لامحدود اضافے (عملِ تکاثر) کی خواہش ہوتی ہے کیونکہ یہی وہ واحد خیر (جو درحقیقت شر) ہے جسے آزادی کا خواہاں شخص اور معاشرہ اپناتا ہے۔ ہمارا یہ دعویٰ محض نظریاتی خام خیالی نہیں ہے بلکہ عملاً دیکھا جا سکتا ہے کہ دنیا کی ہر جمہوری ریاست کا مقصد آزادی یعنی سرمائے میں اضافے کی جدوجہد کرنا ہی ہے اور سرمائے میں اضافہ ہی تمام ریاستی پالیسیوں کی اصل بنیاد ہوتی ہے۔ چنانچہ ہیومن رائٹس کی عملی تعبیر ہر

جمہوری حکومت میں ہمیشہ معاشی نوعیت کی پالیسیوں ہی کے ذریعے متشکل ہوتی ہے۔ جمہوری حکومتیں اسی وقت تک اپنی وجۂ جواز برقرار رکھتی ہیں جب تک کہ وہ ایسی پالیسیاں بناتی رہیں جس سے آزادی یعنی سرمائے میں اضافہ ممکن ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ہر جمہوری حکومت کی اصل کارکردگی کو معاشی پیمانوں پر ہی جانچا جاتا ہے، مثلاً یہ کہ جی ڈی پی (GDP) میں کس رفتار سے اضافہ ہوا، افراطِ زر کتنا تھا، بے روزگاری کتنی رہی، غیر ملکی کرنسی (Foreign currency) کے اثاثہ جات کتنے ہیں، غیر ملکی سرمایہ کاری کتنی رہی، درآمدات و برآمدات کا حساب کتاب کیسا ہے وغیرہ وغیرہ۔ جمہوری ریاست میں قانوناً صرف ایسی ہی پالیسیاں بنائی جاسکتی ہیں جن کے ذریعے سرمائے میں اضافہ ممکن ہو سکے۔ اسی چیز کا مظہر اس طرح بھی دکھائی دیتا ہے کہ ایک جمہوری حکومت کا مقصد ایسی پالیسیاں بنانا ہوتا ہے جس کے نتیجے میں لوگوں کا معیارِ زندگی بلند سے بلند تر ہوتا چلا جائے اور اسی چیز کے وعدے پر وہ لوگوں سے ووٹ مانگتی ہے۔ جمہوری سیاست میں یہ سوال ہی لایعنی ہوتا ہے کہ سرمائے میں اضافے کے عمل کے نتیجے میں طلاق، زنا و بدکاری، حرامی بچوں کی پیدائش، حبِ دنیا، نمازیوں کی تعداد میں کمی وغیرہ میں تیز رفتاری سے کیوں اضافہ ہو رہا ہے کیونکہ درحقیقت یہ تمام اعمال تو سرمایہ دارانہ معاشرت کی عمدہ کارکردگی کے مظاہر ہیں۔ افراد جس قدر نفس پرستی کے خواہاں ہوتے چلے جاتے ہیں سرمایہ دارانہ ترقی اتنی ہی تیزی سے وقوع پذیر ہوتی ہے۔ چنانچہ سرمائے میں لامحدود اضافے کے علاوہ اور کوئی ایسا مقصد ہے ہی نہیں جسے جمہوری سیاست کے اندر تحفظ فراہم کیا جاسکتا ہو۔ جمہوری حکومتوں کے اس عمل کی نظریاتی بنیاد یہی نقطہ ہے کہ سرمائے کی بڑھوتری وہ واحد شے ہے جو ہر تصورِ خیر کے پنپنے کے امکانات ممکن بناتی ہے لہٰذا اصل خیر جس سے ہر ہیومن منسلک (committed) ہوتا ہے وہ سرمائے میں لامحدود اضافے کی خواہش ہے اور اسی کے لیے وہ اپنا تن من دھن سب کچھ وار دیتا ہے۔ ہر تصورِ خیر کے پنپنے کے مواقع میں اضافہ (maximization of opportunities) جمہوری ریاست کا اصل مقصد (end in itself) ہوتا ہے ماورائے اس سے کہ وہ مواقع کس شے کے اظہار کے لیے استعمال ہو رہے ہیں۔ مواقع کے بدستور اضافے کے اس عمل کا اظہار ہمیشہ معاشی اعداد و شمار (economic indicators) کی کارکردگی کی صورت میں ناپا جاتا ہے جو یہ بتاتے ہیں کہ سرمائے میں اضافے کا مجموعی عمل کس رفتار سے بڑھ رہا ہے۔ مواقع اور سرمائے کا اضافہ ہی ارادۂ محض کے اظہار کا واحد ممکن اور جائز طریقہ ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ جمہوری دینی تحریکات بھی جمہوری جدوجہد کے نتیجے میں اس بات پر مجبور ہو جاتی ہیں کہ وہ سرمائے میں اضافے کے جبر کو قبول کریں۔ جب یہ جماعتیں زمامِ اقتدار سنبھالتی ہیں تو جس چیز

کی فکر انہیں دامن گیر رہتی ہے وہ یہی مقصد ہے اور یہ اسی چیز کا اظہار ہے کہ کراچی کی شہری اور سرحد کی صوبائی حکومتیں اسی سرمائے کی خدمت کو اپنا اصل کارنامہ سمجھتی ہیں۔ جمہوری جدوجہد کے نتیجے میں تحریکاتِ اسلامی کی دعوت بھی دیگر لادینی جماعتوں کے سرمایہ دارانہ منشور پر مرکوز ہو کر رہ گئی ہے، مثلاً یہ کہ لوگوں کی آمدنی محفوظ ہو، ان کو ملازمت کا حق حاصل ہو، ان کو زیادہ سے زیادہ ترقی کے عمل میں برابر کی شرکت کے مواقع حاصل ہوں وغیرہ وغیرہ۔ سب نے دیکھا کہ ایم ایم اے کی حکومت سرحد میں استعمار کے ایک غیر شعوری آلہ کار کے طور پر کام کرتی رہی جس نے سرحد کی معاشی پالیسی ورلڈ بینک، آئی ایم ایف اور ایشین ڈویلپمنٹ بینک کے سپرد کر رکھی تھی اور جو سود پر قرضے لیتی اور دیتی بھی رہی۔ کچھ ایسی ہی داستان کراچی کی شہری انتظامی حکومت بھی سناتی ہے جس کے اعلیٰ کارناموں کی فہرست میں سڑکوں اور پلوں کی تعمیر، نالوں اور گٹروں کی عمدہ صفائی اور مخلوط اجتماعات کے لیے پارکوں کے جال کے علاوہ کچھ بھی شامل نہیں۔ سوال یہ ہے کہ ان تمام 'فلاحی' کاموں کا احیاء وغلبۂ اسلام سے کیا لینا دینا؟ گویا اسلامی تحریکیں اب جس بنیاد پر انتخابی مہم میں حصہ لیتی ہیں وہ ان کی اسلامیت نہیں بلکہ سرمایہ دارانہ نظام میں مخلص اور دیانتدارانہ کارکردگی ہے۔ سرمائے کی اس خدمت کو سرانجام دینے کے لیے ایک تاویل یہ بھی تراش لی گئی ہے کہ جب تک لوگوں کے مادی مسائل حل نہیں ہوں گے انہیں اسلام کے بارے میں سوچنے کی فرصت نہیں ملے گی اور وہ اسلام کی طرف راغب ہی نہیں ہوں گے لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ پہلے ہم ان کے مسائل حل کر دیں اور پھر اسلام کی طرف دعوت دیں جس کے بعد وہ خود بہ خود اسلام کی طرف دوڑے چلے آئیں گے۔ اس دلیل کی بے ڈھنگی پر وہ محاورہ صادق آتا ہے جسے الٹی گنگا بہنا اور اپنے پیر پر کلہاڑی مارنا کہتے ہیں۔ گویا جو شے دعوتِ اسلامی کے پھیلاؤ میں اصل رکاوٹ ہے پہلے ہم اس کے فروغ کا انتظام کریں اور جب لوگ خوب اچھی طرح اپنی خواہشات اور اغراض کے اسیر ہو جائیں تب ان کے سامنے یہ دعوت رکھیں کہ اسلام کی خاطر قربانیاں دو، فیا للعجب۔ آخر دنیا کے کس ملک میں مادی ترقی کرنے کے نتیجے میں اسلامی انقلاب ممکن ہو سکا ہے؟ کیا تحریکاتِ اسلامی نے اسلامی انقلاب کا مطلب محض 'حکومت کی تبدیلی' ہی سمجھ رکھا ہے؟ یہ بات اچھی طرح سے سمجھ لینے کی ضرورت ہے کہ جمہوری عمل اور ووٹوں کی گنتی کے نتیجے میں جمہوری اقتدار کی بنیاد نہیں بلکہ محض اس نظامِ اقتدار کو چلانے اور اس کی حفاظت کرنے والی حکومت بدل جایا کرتی ہے کیونکہ اقتدار کی بنیاد تو بہر حال عوامی نمائندگی اور اس کا مقصد آزادی یعنی سرمائے کی بڑھوتری ہی رہتا ہے۔ کیا ہم نہیں دیکھتے کہ پاکستان میں چاہے فوجی حکومت ہو یا عوامی مقبول حکومت، سب کا مقصد اولین سرمائے کی بڑھوتری کے علاوہ کچھ اور نہیں ہوتا اور یہ بات دنیا کی ہر جمہوری ریاست کے بارے میں صد فیصد درست ہے۔ یاد رہے کہ

اسلامی انقلاب کا مطلب محض حکومت کی تبدیلی نہیں بلکہ ہمہ جہت تبدیلی ہوا کرتی ہے جس کے نتیجے میں انفرادیت، معاشرت اور اقتدار ہر سطح پر تبدیلی کی کوشش کی جاتی ہے۔ حکومت کو ریاست کے ہم معنی سمجھنا بھی تحریکاتِ اسلامی کی غلط فہمیوں کا باعث ہے کیونکہ حکومت تو ریاست (نظامِ اقتدار) کا محض ایک جزو ہے نہ کہ کل ریاست۔ نظامِ اقتدار کا دائرہ تو خاندان سے لے کر حکومت تک پھیلا ہوتا ہے جس میں نظامِ تعلیم، معاشرتی تعلقات کی حد بندیاں، نظامِ تعزیر، قضا، حسبہ اور انہیں نافذ کرنے والے ادارے وغیرہ سب شامل ہوتے ہیں جن میں سے ایک اہم مگر جزوی ادارہ حکومت بھی ہوتا ہے۔ حکومت کا مقصد معاشرتی مقبول یا عام طور پر برداشت کی جانے والی اقدار پر مبنی نظامِ جبر (اقتدار) کی تشکیل، حفاظت و فروغ ہوتا ہے۔ افراد کسی مخصوص نظامِ جبر کو جس قدر جائز سمجھتے ہیں حکومت اتنی ہی مضبوط ہوا کرتی ہے۔ مثلاً سرمایہ دارانہ معاشروں میں عورتیں ارادۂ خداوندی کی بنیاد پر خاندانی معاملات میں مرد کی قوامیت اور اقتدار ماننے کے لیے تیار نہیں ہوتیں البتہ سرمائے کی بڑھوتی کی بنیاد پر آفسوں میں مردوں کی ماتحتی اور ان کے جبر کو بخوشی قبول کر لیتی ہیں۔ اسی طرح لوگ اپنے ماں باپ کی خدمت اور جبر کرنے کا اختیار ماننے کو تیار نہیں ہوتے لیکن سرمایہ دارانہ پیداواری عمل کے جبر (مثلاً یہ کہ کڑی نگرانی اور کام کے مقررہ اوقات کا سخت ہونا، رات گئے تک آفسوں میں رہنا، باس کی خوشنودی کے لیے اوورٹائم لگانا اور اس کے سخت رویے کو برداشت کرنا وغیرہ) کو برضا و رغبت اختیار کر لیتے ہیں۔ پس جب تک اقتدار کی بنیاد تبدیل نہ ہو جائے کوئی معنی خیز انقلاب برپا نہیں کیا جا سکتا۔ ریاستی سطح پر اسلامی انقلاب کا مطلب نظامِ اقتدار کی بنیاد تبدیل کر دینا ہے نہ کہ محض حکومت۔ ریاست و حکومت کے اس فرق کو نہ پہچاننے کی وجہ سے اسلامی تحریکات نظامِ اقتدار میں آنے والی جزوی تبدیلی کو بذاتِ خود نظامِ اقتدار کی تبدیلی پر محمول کر لیتی ہیں۔ آگے بڑھنے سے قبل اب تک کی گئی بحث کا خلاصہ ذیل کی شکل میں دیکھ لیجیے۔

**لبرل جمہوریت کا عمومی خاکہ**

**اسلامی تاریخ سے قطع تعلق:**

جمہوریت کو آئیڈیل بنانے کا نقصان صرف اتنا ہی نہیں کہ اسلامی دعوتِ خیر کے بجائے حقوق میں ضم ہو کر انتشار و اضمحلال کا شکار ہو جاتی ہے بلکہ ہم اپنی پوری سیاسی تاریخ سے اپنا تعلق منقطع کر لیتے ہیں اور اپنے اسلاف کی سیاسی بصیرت کے بارے میں بھی مشکوک ہو جاتے ہیں۔ پوری اسلامی علمیت میں کسی ایک بھی معتبر فقیہ و مجتہد کا نام نہیں بتایا جا سکتا جس نے اسلامی نظریۂ ریاست کو عوامی نمائندگی اور جمہوریت کے پیرائے میں بیان کیا ہو اور نہ ہی کسی اسلامی ریاست بشمول خلافتِ راشدہ میں اس کا وجود ملتا ہے جس کی وجہ صرف یہ ہے کہ 'خدائی جمہوریت' (Theo-democracy) اور 'اسلامی جمہوریت' جیسے تصورات مسلم مفکرین نے فارابی، جان لاک اور روسو وغیرہ سے مستعار لیے ہیں۔ تاریخی طور پر یہ تصور بھی سراسر غلط ہے کہ ہمارے اسلاف خلافت کی جمہوری تعبیر اس لیے نہ کر سکے کیونکہ جمہوریت تو ایک نیا تصورِ ریاست ہے اور انسانیت اس وقت قبائلی نظام سے گزر رہی تھی۔ جمہوریت (Republic) ہرگز بھی کوئی نئی ریاستی صف بندی نہیں بلکہ اس کا وجود قبل از مسیح یونانی فلسفے تک میں پایا جاتا ہے اور کون نہیں جانتا کہ مسلمان علماء یونانی فلسفے میں مہارتِ تامہ رکھتے تھے۔ باوجود علم کے مسلم مفکرین نے جمہوریت کی اسلامی حیثیت پر اس لیے کلام نہ کیا کیونکہ وہ جمہوریت کی غیر اسلامیت سے خوب واقف تھے اور اسی لیے اسے اس لائق ہی نہیں سمجھا کہ اسے اسلامیانے کی کوئی دلیل تلاش کرتے۔ کیا امام ماوردیؒ، ابویعلیٰؒ، ابن خلدونؒ یا شاہ ولی اللہؒ میں سے کسی سیاسی مفکر نے یہ بات لکھی کہ خلافتِ اسلامی کا مقصد اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کے علاوہ مخلوقِ خدا کی رضا جوئی کو مطمح نظر بنانا بھی ہے؟ کیا کسی کا ذہن اس حقیقت تک پہنچا کہ اقتدارِ اعلیٰ عوام کا حق ہے؟ کیا کسی نے یہ حکمتِ عملی بتائی کہ خلیفہ بننے کے لیے دوڑ دوڑ کر عوام الناس سے اپنے حق میں ووٹ حاصل کیجئے؟ کیا خلفائے راشدین کے دور میں کسی منتخب پارلیمنٹ کا وجود نظر آتا ہے؟ آخر ابوبکرؓ و عمرؓ میں سے کس کی خلافت جمہوری اصولوں کے مطابق طے پائی تھی؟

**اہم رجالِ کار کا ضیاع:**

جمہوری جدوجہد کا سب سے بڑا نقصان یہ ہوتا ہے کہ ایسے ذہین کارکنان جو غلبہ و انقلابِ اسلامی کے جذبے سے سرشار ہوتے ہیں تحریکاتِ اسلامی کو حقوق کی لایعنی جمہوری سیاست کرتے دیکھ کر یا تو انتشارِ ذہنی کا شکار ہو جاتے ہیں اور یا پھر دل برداشتہ ہو کر تحریک سے علیحدگی اختیار کر لیتے ہیں اور یوں دینی تحریکیں اپنے مخلص کارکنان سے محروم ہو جاتی ہیں۔

## مباحث مضمون سے متعلق مطالعے کیلئے درج ذیل حوالہ جات دیکھئے

۱۔ آزادی اور اس کا منفی اور مثبت مفہوم سمجھنے کے لیے دیکھیں:

1. Berlin, I. (1973), *"Two concepts of liberty"* in Political Philosophy, edited by Anthony Quinton, Oxford University Press, UK

2. Mill J. S. (1865), *On Liberty*, Longmans Green and Co., London

۲۔ لبرل جمہوری نظام میں خیر وحق کی ترتیب باہمی نیز انسانیت پرستی کی انفرادی واجتماعی تعبیرات سمجھنے کے لیے دیکھیں:

1. Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press

2. Mulhall S. and Adam Swift (1992), *Liberals and Communitarians*, Blackwell publishers, Oxford

3. Sandel M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press

۳۔ لبرل جمہوری نظام کے جواز کے لیے دیکھیں:

1. Locke, John (1956), *The Second Treatise of Government*, ed. J. W. Gough, New York

2. Rousseau J. (1987), *The Social Contract*, tr. by Maurice Cranston, Penguin

3. Baradat, Leon (2000), *Political Ideologies*, 7th Ed., Prentice Hall, New Jersey

۴۔ جمہوری اقدار کی اسلام کاری کا تازہ ترین نمونہ اور دینی قیادتوں کے سیکولر سیاسی لائحہ عمل کے جواز کی نوعیت سمجھنے کے لیے دیکھئے: ماہنامہ ترجمان القرآن (فروری، مارچ اور اپریل ۲۰۰۸) میں پروفیسر خورشید احمد صاحب کے مضامین 'اسلام اور جمہوریت'، 'قیادت کا امتحان' اور حال ہی میں چھپنے والی کتاب Islam and Secular Mind میں پروفیسر صاحب کا تحریر کردہ مقدمہ۔

۵۔ اسلامی معاشیات کا عمومی خاکہ سمجھنے کے لیے دیکھئے: مولانا تقی عثمانی (۱۹۹۳)، اسلام اور جدید معیشت وتجارت، دارالاشاعت کراچی

# جمہوریت: حاکمیتِ عوام کا دھوکہ

سیکولر قوتیں مذہب کو ریاست سے علیحدہ کرنے کے لیے اسلام کو فرد کا ذاتی مسئلہ قرار دینے اور جمہوریت کے حق میں دلائل دینے کے در پے ہیں۔ متجددینِ اسلام جمہوریت کی اصل حقیقت سمجھے بغیر ہی اُسے اسلام کی ریاستی صف بندی کا لازمی جزو قرار دیتے ہیں۔ انہیں ادراک نہیں کہ جمہوریت کی بالادستی تسلیم کرنا درحقیقت مذہب کو ریاست سے جدا کرنے کے ہم معنی ہی ہے۔ کئی راسخ العقیدہ علما کرام بھی اسلام میں جمہوریت کی گنجائش اور جواز پیدا کرنے کے قائل نظر آتے ہیں۔ جمہوریت کی اسلامی حیثیت پر بحث سے پہلے ضروری ہے کہ ہم اس کی حقیقت واغراض سے واقفیت حاصل کریں۔ زیرِ نظر مضمون اسی سلسلے کی کڑی ہے۔ وماتوفیقی الا باللہ العظیم

کہا جاتا ہے کہ آج کا انسان پہلے کے لوگوں سے زیادہ خود شناس ہے اور اسی خود شناسی کا اظہار اس نے جمہوری عمل کے ذریعے کرنا سیکھا ہے۔ یہ دعویٰ اس تاثر سے نکلا کہ جمہوریت ایک ایسے طرزِ حکومت کا نام ہے جس میں قانون سازی کا منبع ومبداء عوام الناس کی خواہشات ہوتی ہیں نیز یہ کہ عوام الناس کی خواہشات ہی وہ اعلیٰ ترین معیار ہے جس کے تحت تمام سرکاری پالیسیاں بنائی جاتی ہیں۔ یہ تصور قلب و ذہن میں کچھ ایسا سمایا کہ ہر ایک نے انسان شناسی کے اس مظہر کو 'ایک حقیقت' کے طور پر ماننے میں ہی خیریت جانی۔ اور تو اور لوگوں نے یہاں تک دعوے کردیے کہ اسلام کا بھی 'اصلی' اور 'واحد' نظامِ حکومت یہی جمہوریت ہے، جسے چودہ سو سال تک عالم اسلام کا کوئی مفکر، مفسر، محدث اور فقیہہ سمجھ نہ سکا۔ اس موضوع کو ہم دوسرے مضمون میں بیان کریں گے کہ آیا اسلام اور جمہوریت میں کوئی تعلق ہے یا نہیں، اس مضمون میں ہم اس امر کی وضاحت کرنے کی کوشش کریں گے کہ جمہوریت دراصل ایک ایسا طرزِ حکومت ہے جس میں پالیسیاں عوام الناس کی خواہشات نہیں بلکہ سوشل سائنسز کے ان اصولوں کے مطابق بنائی جاتی ہیں جو تحریکِ تنویر (Enlightenment Movement) کی اعلیٰ ترین اقدار (آزادی اور مساوات) کی عکاسی کرتے ہیں۔ درحقیقت جمہوری عمل سوشل سائنسز کی مفروضہ (Presumed) اقدار ہی کو تمام انسانوں کی عقلیت اور مقصد بنا کر پیش کرتا ہے۔ لہٰذا جمہوریت ایک ایسا آلہ ہے جس کا مقصد سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی کی معاشرتی فوقیت کو برقرار رکھنا ہے (یادر ہے کہ تحریک تنویر سے مراد وہ علمی تحریک ہے جس نے انسان کے قائم بالذات ہونے اور آزادی کو بطور مقصدِ حیات قبول کرنے کی روش کو عقلیت کا اصل معیار قرار دیا ہے (Habarmas 1989, introduction p.

(x-xiv۔ مضمون کے اصل مدعا کو سمجھانے کے لیے ہم دو باتوں کی تفصیل پیش کرنے کی کوشش کریں گے:

۱) سرمایہ دارانہ شخصیت، سرمایہ دارانہ معاشرے اور سرمایہ دارانہ ریاست میں ایک خاص نوعیت کا باہی و لازمی تعلق پایا جاتا ہے جس کی وضاحت استاذِ محترم ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری صاحب نے اپنے مضمون میں کی تھی (دیکھیے ساحل کا اگست ۲۰۰۶ کا شمارہ)۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ ان تینوں میں سے ہر جز واپنے وجود کو برقرار رکھنے کے لیے ایک دوسرے کا محتاج ہے۔

۲) سوشل سائنسز درحقیقت تحریکِ تنویر کے تصوراتِ خیر و شر پر مبنی ایک ایسا تعلیمی نظام ہے جن کا مقصد سرمایہ دارانہ شخصیت کی نشو نما کے لیے مطلوبہ معاشرتی صف بندی اور اداروں کی وضاحت کرنا نیز سرمایہ دارانہ شخصیت اور معاشرت کو ریاستی سرپرستی فراہم کرنے کے لیے ان معاشرتی اداروں کو چلانے کے لیے ضروری پالیسیوں کی نشاندہی کرنا ہے۔

بیسویں صدی کے پس جدید (Post Modern) لٹریچر کی روشنی میں یہ دونوں دعوے ہی دو اور دو چار کی طرح واضح کیے جا چکے ہیں (دیکھیے Focault, 1976)۔ چونکہ نفسِ مضمون کے مباحث کی پیچیدگی کے باعث انہیں نہایت اعلیٰ درجے کے اسلوب اور پیچیدگی کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے جسے سمجھنا عام قاری کے لیے ذرا دشوار ہوتا ہے، لہٰذا ہم کوشش کریں گے کہ ہر بات کی وضاحت آسان مثالوں کی مدد سے کر دی جائے تا کہ حقیقتِ حال کا صحیح فہم حاصل کرنا سہل ہو سکے۔

**اہمیت مضمون:**

آج کل کے حالات میں یہ مضمون اس بنا پر اہمیت کا حامل ہے کہ ہمارے مسلم مفکرین کے درمیان یہ غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ چونکہ مغربی سوشل سائنسز غیر اقداری (value-neutral) ہیں --- یعنی یہ سوشل سائنسز ایسے سائنسی مشاہدات پر مبنی ہیں کہ جن کا پہلے سے طے کردہ کسی قسم کے خاص نظریات و مقاصد سے کوئی تعلق نہیں --- لہٰذا فطری (natural) شے ہیں --- یعنی انسانی علمی کاوشوں کا ایک ایسا لازمی نتیجہ ہیں جس سے مفر ممکن ہی نہیں۔ ان کے خیال میں اگر مغربی تہذیب کے چند بیرونی مظاہر کی اصلاح کر لی جائے تو اصولاً اسلام اور مغربی تہذیب میں کوئی مغائرت نہیں۔ اسی لیے وہ اسلام کے ہر حکم کو مغربی تہذیب کے معیارات و اقدار پر جانچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن ان کی اس کوشش کے نتیجے میں مغربی معیارات و مقاصدِ زندگی کو اسلامی علمیت میں جواز اور اسلامی معاشروں میں پنپنے کی جگہ ملتی جا رہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اصل شے جس سے ان کی آنکھیں چندھیائی جاتی ہیں وہ مغربی ممالک کی مادی ترقی، مالی خوشحالی اور فطرت کی تسخیر ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ اسلامی مقاصد کو بجا لاتے ہوئے بھی سرمایہ دارانہ ترقی کا حصول چاہتے ہیں۔ اس قسم کا غیر علمی رویہ تقاضا کرتا ہے کہ ہم اس بات کی وضاحت

کریں کہ سرمایہ دارانہ طرزِ زندگی اختیار کیے بغیر سرمایہ دارانہ ترقی کا حصول ناممکن الوقوع شے ہے نیز سرمایہ دارانہ ترقی کے حصول کے ساتھ اسلامی معاشرت کا خواب کبھی شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکے گا (اس مضمون میں ہم مختصراً اس بات کی طرف اشارہ کریں گے)۔

کچھ اسی نوعیت کا معاملہ جمہوریت کے ساتھ بھی کیا جاتا ہے۔ بعض احباب کا خیال ہے کہ اصل تو جمہوریت ہی ہے اور مذہب انسان کا ذاتی مسئلہ ہے۔ ایسے حضرات دراصل جمہوریت کو ایک غیر اقداری طرزِ حکومت اور خود کو سیکولرازم کے حامی گردانتے ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ ان افراد کو سیکولرازم کی اصل حقیقت کی ہوا بھی نہیں لگی۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو جمہوریت کو ہی اصل اسلام سمجھتا ہے اور ان کے خیال میں جمہوریت اور اسلام کی بالادستی ایک ہی شے کے دو نام ہیں، نیز اسلام کی ریاستی صف بندی کا واحد جائز طریقہ جمہوریت ہی ہے۔ ایسے لوگوں کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ مغربی فکر و فلسفے سے ناواقفیت اور مرعوبیت کا شکار ہونے کی وجہ سے اسلام کی خیریت مغربی اقدار کی قبولیت میں ہی سمجھتے ہیں۔ تیسرا گروہ راسخ العقیدہ علماء کا ہے جن کی اکثریت جمہوریت کو کلیتاً رد کرتی ہے لیکن ایک قلیل تعداد چند تبدیلیوں کے بعد اس کے ساتھ مفاہمت کرنے پر تیار ہے۔ اس مضمون کا بنیادی مقصد پہلے دو گروہوں کے دعووں کی علمی لغویت دکھانا ہے تاکہ قلوب و ذہن ایسے افراد کی غیر علمی دلیلوں کی مرعوبیت سے پاک ہو جائیں۔ مگر اس بات کی وضاحت کے لیے سب سے پہلے سرمایہ دارانہ علمی منہاج کے (الف) طرزِ تحقیق اور (ب) مقاصد کا فہم حاصل کرنا اشد ضروری ہے تاکہ ان کا اسلامی محاسبہ کیا جا سکے۔ ہم اپنے مضمون کو پانچ حصوں میں تقسیم کریں گے: پہلے حصے میں ہم سوشل سائنسز کے اس علمی منہاج (theoretical methodology) کا خلاصہ بیان کریں گے جسے استعمال کر کے سرمایہ دارانہ معاشرے کو چلانے کے لیے پالیسیاں حاصل کی جاتی ہیں، دوسرے حصے میں جمہوریت کی علمی بنیادوں اور جمہوری عمل (democratic process) کی وضاحت کی جائے گی، تیسرے حصے میں ہم جمہوری عمل اور سوشل سائنسز کے باہمی تعلق کی نشاندہی کریں گے جبکہ چوتھے حصے میں یہ دکھائیں گے کہ جمہوری ریاست میں اصل حکمرانی کس کی ہوتی ہے۔ اس ساری بحث کے نتیجے میں فرد، معاشرے اور ریاست کے درمیان پائے جانے والے لازمی تعلق پر بھی روشنی پڑے گی۔ آخری حصے میں ہم مباحثِ مضمون کی روشنی میں سرمایہ داری کے خلاف اس مطلوبہ اسلامی حکمتِ عملی کی طرف اشارہ کریں گے جو استادِ محترم نے اپنے ساحل کے مضمون میں بیان کی تھی۔ آخر میں مضمون کے مباحث سے حاصل ہونے والے نتائج کی ایک جامع تلخیص بھی پیش کر دی گئی ہے۔

**۱) حصول پالیسی کے ضمن میں سوشل سائنسز کا علمی منہاج:**

یوں تو وقت گذرنے اور تحقیقی عمل تیز ہونے کے ساتھ ساتھ سوشل سائنسز کی فہرست کافی طویل ہوگئی ہے، مگر چار سوشل سائنسز بنیادی اہمیت کی حامل ہیں:

(۱) سماجیات (Sociology)

(۲) معاشیات (Economics)

(۳) سیاسیات (Political Science)

(۴) نفسیات (Psychology)

یہاں ہمارا مقصد ان سوشل سائنسز کا تعارف پیش کرنا نہیں بلکہ اس طریقۂ تحقیق (Research Methodology) کی طرف اشارہ کرنا ہے جو ان تمام مضامین میں کسی بھی تحقیق کے معتبر کہلانے کے لیے لازمی حیثیت رکھتی ہے۔ بنیادی طور پر یہ طریقۂ تحقیق فرد، معاشرے اور ریاست کے تعلق پر ہی استوار ہے جس کا مختصر سا نقشہ ذیل کی بحث میں بیان کیا جائے گا۔

**1.1: تصورِ فرد اور معاشرے کا تعلق:**

ذرا اس سادہ جملے پر غور کریں 'انسان ایک معاشرتی حیوان ہے'۔ اس جملے کی سماعت کی ساتھ ہی ذہن میں سوال آتا ہے کہ اس جملے میں 'انسان' سے کیا مراد ہے، یعنی جسے معاشرتی حیوان کہا گیا ہے اس کی صفات کیا ہیں۔ یہ سوال اس لیے اہمیت کا حامل ہے کیونکہ کسی بھی معاشرے کے خدو خال کا نقشہ درحقیقت اسی سوال کے جواب پر منحصر ہے۔ یعنی معاشرے کی تشکیل کیسی ہونی چاہیے نیز اسے کن اصولوں پر چلانا چاہیے، ان سوالات کا کوئی بھی واضح جواب اس وقت تک نہیں دیا جا سکتا جب تک یہ طے نہ کرلیا جائے کہ وہ معاشرتی صف بندی کن اوصاف کے افراد اور تعمیرِ شخصیت کے لیے عمل میں لانی مقصود ہے۔ مثلاً اگر ہم یہ مان لیں کہ انسان بنیادی طور پر امن پسند مخلوق ہے اور وہ امن و آشتی حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس قسم کے انسانوں کے لیے جس قسم کے معاشرے کا تصور ہمارے ذہن میں ابھرے گا اس کے مطابق معاشرے میں قاعدہ قانون ہونا چاہیے، قانون نافذ کرنے والے ادارے (مثلاً پولیس، فوج، عدالتیں وغیرہ)، نیز معاشرتی تنظیم کو مستحکم و کنٹرول کرنے کے لیے اسی قسم کے دیگر ادارے وغیرہ ہونے چاہئیں۔ اس کے برعکس اگر آپ بات یہاں سے شروع کریں کہ انسان بنیادی طور پر غنڈہ اور بدمعاش صفت شے ہے جس کا مقصد دوسروں کو زیر کرنا ہونا چاہیے تو اس قسم کے انسانوں سے جو معاشرت وجود میں آئے گی اس کی بنیاد 'جنگل یا طاقت کے قانون' پر مبنی ہوگی جس میں کوئی قاعدہ قانون نہیں ہوگا نیز ایسے معاشرے میں افراد کے تعلقات طاقت کے حصول اور اس میں اضافے کی بنیاد پر استوار ہوں گے۔ آپ کے ذہن میں بننے والے دونوں قسم کے معاشروں میں فرق کی بنیادی وجہ وہ تصور

انسان یا فرد تھا جسے آپ نے ابتداءً فرض کیا تھا۔ فرد اور معاشرے کے اسی تعلق کو ایک اور انداز سے سمجھنے کے لیے اس بات پر غور کریں کہ معاشرہ درحقیقت افراد کے ان تعلقات کا نام ہوتا ہے جنہیں وہ اپنی مرضی سے بلا جبر و اکراہ آپس میں قائم کرتے ہیں۔ اب ان تعلقات پر مبنی معاشرہ کیسا ہوگا (یعنی اس میں کس قسم کے جذبات و احساسات وغیرہ کو پنپنے کا موقع ملے گا) اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ افراد کس بنیاد پر (دوسرے لفظوں میں کس مقصد کے لیے) آپس میں تعلقات استوار کرتے ہیں۔ اس بات کی تفہیم کے لیے چند آسان مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

الف) ایک گاؤں کے محلے میں، جہاں عام طور پر لوگوں کے تعلقات آپس میں محبت اور تعاون کی بنیاد پر قائم ہوتے ہیں اس کے رہن سہن اور ایک دوسرے کے لیے جذبات کا نقشہ ایک ترقی یافتہ شہر کے افراد کے رہن سہن اور جذبات سے قطعاً مختلف ہوتا ہے جہاں لوگوں کے تعلقات ذاتی اغراض (self-interest) پر قائم ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر گاؤں میں شادی بیاہ کے موقع پر محلے کے کسی ایک گھر میں آنے والی بارات کے ٹھہرانے کے لیے محلے کے تمام گھر بارات والے گھر کو مفت بستر مہیا کرتے ہیں۔ یہ سلسلہ صدیوں سے یوں ہی چل رہا ہے، نہ تو کبھی کسی نے اس عمل کی قیمت مانگنے کا ہی سوچا اور نہ ہی دیہاتوں میں ایسی دوکانیں قائم ہوئیں جہاں سے ایسے مواقع کے لیے بستر کرائے پر حاصل کیے جاسکتے ہوں۔ اس کے برعکس شہروں میں بارش کے دوران اگر کسی کی گاڑی کہیں پھنس جائے اور وہ کسی سے دھکا لگانے کے لیے کہتا ہے تو دھکا لگانے والے اس قسم کی خدمت کی بھی قیمت وصول کرتے ہیں۔ اسی طرح گاؤں کے لوگ اپنے محلے کے تمام گھروں کے افراد، یہاں تک کہ ان کے گھروں پر آنے والے رشتے داروں تک سے واقف ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر آپ کسی گاؤں کے بس اسٹاپ پر کھڑے ہو کر ایک شخص سے گاؤں کے کسی بھی رہنے والے شخص کا نام لے کر پوچھیں کہ ان کا گھر کہاں ہے تو وہ آپ کو اس کے بارے میں پوری معلومات فراہم کردے گا۔ اس کے برعکس شہروں کے پوش علاقوں میں لوگ اپنے پڑوسی کو بھی نام سے نہیں جانتے اور بغیر مکان نمبر کے آپ اسے کبھی تلاش نہیں کرسکتے (یہ اور بات ہے کہ قسمت آپ سے یارانہ کرے اور کسی سڑک پر اس شخص سے آپ کی اچانک ملاقات ہو جائے)۔

ب) ایک مذہبی جماعت (مثلاً دعوتِ اسلامی، تبلیغی جماعت یا کسی بزرگ کی خانقاہ کے مریدین وغیرہ) کے افراد کے درمیان قائم ہونے والے تعلقات پر مبنی معاشرت (organization) کی نوعیت، اس کی تقسیمِ کار اور افراد کے آپس میں جذبات ایک اسٹاک ایکسچینج کے شیئر ہولڈرز کی معاشرت سے یکسر مختلف ہوگی جس کی وجہ وہ بنیاد ہی ہے کہ جس پر ان کے تعلقات استوار ہوئے ہیں۔

ج) بالکل اسی طرح ایک کارخانے کی انتظامی تنظیم کے لیے وضع کیا جانے والا ماحول اور تعلقات کی درجہ بندی (hierarchy) کی نوعیت ایک تعلیمی ادارے کے ماحول اور تعلقات کی درجہ بندی کی نوعیت سے یکسر مختلف ہوتی ہے جس کی وجہ بھی وہ مقصد ہی ہے کہ جس کی خاطر چند افراد نے مل کر ایک اجتماعیت قائم کی ہے۔

د) ایسے ہی مسجد میں نمازیوں اور امام صاحب نیز نمازیوں کے آپس میں قائم ہونے والے تعلقات اور مارکیٹ میں افراد کے درمیان بننے والے تعلقات کی نوعیت میں واضح فرق ہوتا ہے اور اس کی وجہ بھی تعلقات کی بنیاد ہی ہے۔

پس ان مثالوں سے یہ واضح ہوا کہ معاشرتی صف بندی کی نوعیت افراد کے ان مقاصد پر مبنی ہوتی ہے جن کی خاطر وہ آپس میں تعلقات قائم کرتے ہیں۔ اور کوئی فرد کس بنیاد پر یا مقصد کے تحت کسی سے تعلق قائم کرے گا اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ آپ انسان کو کیا سمجھتے ہیں۔ اگر آپ کے نزدیک وہ دہشت گرد صفت ہے تو اس کا مقصد طاقت کا حصول ہوگا، اگر بدھ مت (Budhism) نوعیت کے تصور امن اور آشتی کا دلدادہ ہے تو اس کا مقصد بدھ مت اخلاقیات کا نفاذ ہوگا، اگر عبد ہے تو اس کا مقصد رضائے الٰہی کا حصول ہوگا اور اگر آزاد ہے تو اس کا مقصد اپنی خواہشات کی تکمیل ہوگا وغیرہ۔ چنانچہ کسی شخص کے مقام (position) اور اس کے مقصد کا تعلق سمجھنے کے لیے اس بات پر غور کریں کہ کسی ادارے میں ایک ڈائریکٹر اور چپراسی کی ذمہ داریوں اور مقاصد میں فرق ان کی حیثیت ہی میں فرق کی وجہ سے ہوتا ہے۔ الغرض ہر صورت میں معاشرہ کیسا ہونا چاہیے کا جواب اس بات پر منحصر ہے کہ کس قسم کے فرد کے لیے معاشرہ قائم کرنا مقصود ہے (یعنی فرد کو کیسا ہونا چاہیے اور اسے کیا مقصد حاصل کرنا چاہیے)۔

### ۱.۲: معاشرے اور ریاست کا تعلق:

جیسا کہ اوپر بتایا گیا کہ افراد کوئی اجتماعیت کسی ایسے مشترک مقصد (common interest) کے حصول کی خاطر قائم کرتے ہیں جسے فرد تنہا طور پر حاصل نہیں کر سکتا۔ اس قسم کی اجتماعیت درج ذیل چیزوں سے عبارت ہوتی ہے:

۱) اجتماعیت کے مشترک مقصد کے حصول کے لیے ان ذمہ داریوں کی نشاندہی کرنا جو افراد پر لازم آتی ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ افراد کے ان حقوق کا بھی تعین کرنا جو اجتماعیت میں رہتے ہوئے انہیں حاصل ہو سکیں گے۔

۲) افراد کے درمیان کسی قسم کے ممکنہ تنازع کے حل کی خاطر اصول و قوانین وضع کرنا

۳) اجتماعیت کو صحیح سمت میں چلانے کی خاطر ایسی پالیسیاں بنانا جو افراد کو اس مشترک مقصد کے ساتھ جوڑے رکھیں۔

۴) ان اصول وقوانین اور پالیسیوں کو نافذ کرنے کے لیے ایک خاص نوع کی قوتِ نافذہ (ریاستی ادارے) کا جواز فراہم کرنا۔

یہاں نوٹ کرنے کی بات یہ ہے کہ ہر اجتماعیت یا معاشرتی صف بندی کو چلانے کے لیے ایک خاص نوعیت کی پالیسیاں اور قوتِ نافذہ یا ریاستی ادارے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کی بنیادی وجہ اس مقصد کا اختلاف ہوتا ہے جس کے لیے افراد کسی معاشرتی صف بندی کی پابندی کو قبول کرتے ہیں۔ ہر پالیسی ہر قسم کے معاشرے میں قابلِ استعمال نہیں ہوتی۔ مثلاً ایک ایسا معاشرہ جس کا مقصدِ وجود آزادی اور لذت پرستی ہو اس میں شراب وشباب خانے پھیلانے، قرضے کی آسان تر فراہمی کو ممکن بنانے، عورتوں کو ملازمت کا پیشہ اختیار کرنے پر ابھارنے وغیرہ کی پالیسی اس مقصد کی منطق کے عین مطابق ہے، جبکہ یہی پالیسیاں ایک مذہبی معاشرے کے مقصد کے لیے سمِ قاتل ثابت ہوتی ہیں۔ ایک لبرل سرمایہ دارانہ (capitalist) معاشرے کو کامیاب طریقے سے چلانے کے لیے مارکیٹ کے ادارے کو زیادہ سے زیادہ مضبوط بنانے کی پالیسی اپنانا پڑتی ہے جبکہ ایک اشتراکی (socialist) معاشرے کے قیام کے لیے سب سے پہلے اسی مارکیٹ کے ادارے کو تہس نہس کرنا ضروری امر ہوتا ہے (گو کہ سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں کا اصل مقصد آزادی یا سرمائے کی بڑھوتری ہی ہوتا ہے، دونوں ہی تحریکِ تنویر سے نکلنے والے دو دھارے ہیں (Bruder, 2002) جن میں اختلاف اس بات پر ہے کہ اس مقصد کو حاصل کرنے کا صحیح ترین طریقہ کیا ہے)۔ چنانچہ پالیسی اور مقصد کا تعلق اس قدر واضح بات ہے کہ اگر آپ سے کوئی کہے 'پالیسی بناؤ' تو آپ اس سے پہلا سوال یہی پوچھیں گے 'کس لئے'۔ آپ پالیسی کو کسی حکیم کے نسخے کے مشابہہ سمجھ سکتے ہیں کہ جیسے ہر نسخہ ہر بیماری میں قابلِ استعمال نہیں ہوتا بالکل ایسے ہی ہر مقصد ہر پالیسی کے ذریعے قابلِ حصول نہیں ہوتا۔ مقصد کا یہ تعلق نہ صرف پالیسی کے ساتھ، بلکہ خاص نوعیت کے ریاستی ادارے کی ہیئت کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک لبرل سرمایہ دارانہ معاشرہ جمہوری طرزِ حکومت جبکہ اشتراکی معاشرہ مزدوروں کی ڈکٹیٹر شپ کا خواہاں ہوتا ہے۔

درج بالا شکل میں بیان کردہ طریقۂ کار ہی استعمال کر کے تمام سوشل سائنسز میں معتبر تحقیقی کام (Research work) سرانجام پاتا ہے۔ یعنی سب سے پہلے علمائے سوشل سائنس ایک خاص تصورِ فرد فرض کرتے ہیں جس سے ایک خاص قسم کی معاشرتی صف بندی کی تشکیل (جنہیں وہ ورکنگ ماڈلز، working models، کہتے ہیں) سامنے آتی ہے۔ پھر اس معاشرے کو قائم کرنے نیز اسے برقرار

رکھنے کے لیے خاص قسم کے ریاستی ادارے کی ہیت اور ان پالیسیوں کا جواز فراہم ہوتا ہے جو افراد کو اس مقصدِ اعلیٰ کی جانب گامزن رکھیں جسے سوشل سائنسز کے ماہرین نے فرد کے لیے اپنے تصورِ فرد میں پہلے سے فرض کر رکھا ہوتا ہے۔ اس تفصیل سے واضح ہوا کہ سوشل سائنسز کے ماہرین جو پالیسیاں بیان کرتے ہیں وہ غیر اقداری (value neutral) نہیں ہوتیں دوسرے لفظوں میں وہ ایسی پالیسیاں نہیں ہوتیں کہ جو ہر قسم کے معاشرے کے لیے یکساں قابلِ قبول ہوں بلکہ ان کا اس مقصد کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہوتا ہے جن کے حصول کے لیے وہ مددگار ہوتی ہیں۔ چنانچہ جب آپ سوشل سائنسز سے حاصل کردہ پالیسیوں کو کسی معاشرے میں نافذ العمل بناتے ہیں تو آپ صرف وہ پالیسیاں ہی نہیں بلکہ وہ مقصد (آزادی/خواہشات کی کثرت/سرمایہ کی بڑھوتی) بھی لازماً معاشرے میں عام کرتے ہیں جو ان پالیسیوں کا جزو لاینفک ہوتا ہے یعنی جس مقصد کے لیے وہ پالیسیاں بنائی جاتی ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ وہ پالیسیاں تو وہ نافذ کرے گا جو سوشل سائنسز سے نکلتی ہیں مگر اس کے ذریعے وہ اسلامی شخصیت یا ولی اللہ اور اسلامی معاشرت کی تعمیر کرنے میں کامیاب ہوگا تو اس کی مثال بالکل ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص درد بڑھانے کی دوا سے درد کا علاج شروع کردے۔ ظاہر ہے کہ ایسا وہی شخص کرے گا جسے یا تو دوائیوں کی خاصیت کا کچھ علم ہی نہیں اور اگر ہے تو پھر وہ دیوانہ ہے۔ سوشل سائنسز کے طریقۂ تحقیق کی اس بنیادی تفصیل کے بعد اب ہم جمہوری عمل کی وضاحت کرتے ہیں۔ اس وضاحت سے سوشل سائنسز کے درج بالا طریقۂ تحقیق کو سمجھنے میں بھی مدد ملے گی (چونکہ اس مضمون کا مقصد معاشیات یا سیاسیات سکھانا نہیں لہٰذا ہم ان مضامین سے تفصیلی مثالیں نکال کر یہاں پیش نہیں کرسکتے)۔

## ۲) جمہوریت کی علمی اساس اور جمہوری عمل:

عام طور پر سب جانتے ہیں کہ جمہوریت معاشرے کی ریاستی سرپرستی کا ایک خاص طرزِ حکومت ہے۔ ہم نے اوپر واضح کیا کہ ریاستی صف بندی اور تصورِ انسان کا بڑا گہرا تعلق ہوتا ہے۔ درحقیقت جمہوریت محض ایک طرزِ حکومت ہی نہیں، بلکہ اس کی علمی بنیادیں بھی ایک خاص قسم کے تصورِ انسان کے مفروضے پر قائم ہیں۔ چنانچہ اس خاص تصورِ انسان کا فہم حاصل کیے بغیر جمہوریت کے علمی جواز کا ادراک ہرگز ممکن نہیں۔ اس لیے ہم پہلے اس تصورِ انسان اور اس کے مضمرات (Implications) کا ایک مختصر جائزہ پیش کرتے ہیں۔

### ۲.۱: لبرل سرمایہ دارانہ یا جمہوری تصورِ فرد:

جمہوری نظام حکومت کی علمی بنیادیں فراہم کرنے کے سلسلے میں تھامس ہابس (Thomas Hobbs,1588-1679)، جان لاک (John Locke, 1632-1704) اور جاک روسو

(Jacques Rousseau, 1712-1778) کلیدی وکیل کی حیثیت رکھتے ہیں۔اس نظامِ حکومت کی بنیاد ایک خود مختار (Autonomous)، آزاد (Free) اورقائم بالذات (Self-determined) تصورِفرد پر قائم ہے (اس تصورِ انسان کو ہیومن (Human) کہتے ہیں)۔یعنی یہ ایک ایسا ریاستی نظام ہے جس میں حکومت کا مقصد افراد کی زیادہ سے زیادہ آزادی کوممکن بنانا ہوتا ہے تا کہ وہ اپنی زیادہ سے زیادہ خواہشات کو جیسے وہ چاہیں پورا کر سکیں۔چنانچہ جمہوریت کی بنیادی قدر ہے'آزادی'۔فرد کی آزادی کا معنی یہ ہے کہ:

☆ وہ سوائے اپنے ارادے کے کسی اور کا مطیع نہیں ہے،دوسرے لفظوں میں وہ اپنا رب خود ہوتا ہے۔

☆ اصولاً اسے یہ حق ہے کہ اپنے نفس کا اظہار جیسے چاہے کرے یعنی اپنی خواہشات کو جیسے چاہے پورا کرے (صرف ایک خاص شرط کیساتھ جس کا ذکر آگے آرہا ہے)۔

☆ اپنی انفرادی زندگی میں خیر اور شر کے جو معیار طے کرنا چاہے کر لے نیز کیونکہ ہیومن کی خواہشات کے علاوہ کوئی ایسا پیمانہ نہیں جس کے ذریعے کسی عمل کی قدر یا اہمیت متعین کی جاسکے اس لیے کوئی عمل فی نفسہٖ اچھا یا برا نہیں ہوتا۔دوسرے لفظوں میں اعمال وافعال کی قدر کا تعین انسانی ارادے اور خواہشات ہی سے کیا جانا چاہیے۔

جدیدیت (Modernity) اور تحریکِ تنویر کے نزدیک ایک عقلمند انسان کا واحد مقصد صرف اور صرف آزادی (یعنی ہیومن بننا ہوتا) ہے (Kant, 2001) اور تمام سوشل سائنسز اسی خاص تصورِ فرد کے اصل الاصول کو فرض کر کے اپنی تحقیق کا دائرہ آگے بڑھاتی ہیں اور ایک جمہوری ریاست درحقیقت اسی بات پر کامل ایمان رکھنے سے قائم ہوتی ہے کہ اس کا ہر ایک فرد آزاد ہے۔اس تصورِ فرد کے مطابق چونکہ ہر فرد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے لیے قدر کا جو پیمانہ چاہے طے کر لے،اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر شخص کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ دوسروں کے اس مساوی حق کو تسلیم کرے کہ وہ بھی اپنی زندگی میں خیر اور شر کا جو پیمانہ چاہیں طے کر لیں اور اس بات کو مانے کہ خیر و شر کے تمام معیارات مساوی (Equal) ہیں۔چنانچہ ایک جمہوری تصورِ فرد کی دوسری (مگر ذیلی) اہم قدر مساوات (Equality) ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کے تعینِ قدر کی ترتیب کو یکساں اہمیت دی جائے اور کسی بھی فرد کے معیارِ خیر وشر اور اقداری ترجیحات کی ترتیب کو کسی دوسرے کی ترتیب پر فوقیت نہیں دی جانی چاہیے۔آزادی اور مساوات کے ان تصورات کی وضاحت ہم ایک آسان مثال سے کرتے ہیں۔فرض کریں عبداللہ اور بش ایک جمہوری ریاست کے دو افراد ہیں جن کے چند اعمال کی فہرست

درج ذیل ہے:

عبداللہ: پانچ وقت نماز ادا کرنا، رات کو تلاوت اور ذکر و تسبیح کرنا، جائز طریقے سے جائز شے کا کاروبار کرنا، ماں باپ کی خدمت کرنا۔

بش: کرکٹ اور فلمیں دیکھنا، رات گئے تک ناچ گانے اور شراب کے کلب میں رہنا، حرام طریقے سے حرام شے کا کاروبار کرنا، جمناسٹک کلب جانا۔

اب آزادی کی قدر کا بنیادی تقاضا یہ ہے کہ ریاست ان دونوں افراد کے اس حق کو تسلیم کرے کہ:

(الف): وہ ان میں سے جو اعمال اختیار کرنا چاہیں اختیار کرلیں۔

(ب): اپنی خواہشات کے مطابق جو بھی اعمال وہ اختیار کریں گے وہی ان کے لیے خیر ہیں (یعنی فی نفسہ دونوں قسم کے اعمال نہ تو اچھے ہیں اور نہ ہی برے)۔

اسی طرح مساوات کی قدر کا تقاضا یہ ہے کہ ریاست اس بات کو بھی تسلیم کرے کہ ان دونوں افراد کی خواہشات اصولاً برابر ہیں یعنی یکساں اہمیت کی حامل ہیں اور معاشرے میں پنپنے کے مساوی مواقع کی حقدار ہیں۔

اسی مخصوص تصورِ فرد سے ہیومن رائٹس (Human Rights) کا فلسفہ نکلتا ہے۔ اس فلسفے کے مطابق ہر ہیومن کو چند ایسے ناقابلِ رد (unchallengeable) حقوق حاصل ہیں جو اس کی فطرت میں شامل ہیں۔ ان میں سے تین سرِ فہرست حقوق یہ ہیں (Locke, 1956):

(۱) زندگی کا حق (یعنی یہ تصور کہ یہ بدن اور زندگی اس کی اپنی ہے)

(۲) ملکیت کا حق

(۳) اپنی مرضی کے مطابق خواہشات پورا کرنے کا حق

ایک اہم نوٹ کرنے کی بات یہ ہے کہ فرد کے یہ حقوق کسی عقلی دلیل سے ثابت نہیں کیے جاتے بلکہ ان حقوق کو اس کی فطرت میں ودیعت (Inherent) شدہ مانا جاتا ہے یعنی یہ ایسے حقوق ہیں جو اپنا جواز از خود رکھتے ہیں اور ان کے لیے کسی خارجی دلیل کی ضرورت نہیں [illegible] جیفرسن (Jefferson) کہتا ہے:

"We hold these truths to be self evident, that all men are created equal; that they are endowed by their Creator with inherent and inalienable rights; that among there are life, liberty, and the pursuit of happiness" [Declarad of

Independence, Papers 1:315, emphasis added]

ترجمہ: 'ہم ان حقائق کو قائم بالذات (یعنی ہر دلیل سے ماوراء) سمجھتے ہیں کہ تمام افراد مساوی پیدا ہوئے ہیں، نیز یہ کہ انکے خالق نے انہیں چند نا قابل رد حقوق ودیعت کر دیئے ہیں جو یہ ہیں: زندگی، آزادی اور (اپنی خواہشات کی تکمیل کے ذریعے) حصول لذت کی جستجو'

## حقوق العباد اور ہیومن رائٹس کا فرق:

آگے بڑھنے سے قبل مناسب ہوگا کہ اس موقع پر ایک عام مگر نہایت اہم غلط فہمی کا ازالہ کر دیا جائے۔ عام طور پر ہیومن رائٹس کا ترجمہ 'انسانی حقوق' کر دیا جاتا ہے اور بعض اوقات تو انہیں حقوق العباد کے ہم معنی تصور کر لیا جاتا ہے۔ اور تو اور بعض حضرات یہ ثابت کرنے کی کوشش بھی کرتے ہیں کہ ہیومن رائٹس سب سے پہلے اسلام نے دیے تھے نیز خطبہ حجۃ الوداع میں حضور پرنور علیہ ﷺ نے انہیں کی تعلیمات دی تھیں (العیاذ باللہ)۔ ان دونوں کا فرق ہم ایک آسان مثال سے بیان کیے دیتے ہیں۔ فرض کریں دو مرد یہ چاہتے ہیں کہ وہ آپس میں میاں بیوی بن کر رہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انہیں ایسا کرنے کا حق حاصل ہے یا نہیں؟ اگر اس سوال کا جواب کسی مذہب (اسلام، عیسائیت وغیرہ) کے عالم سے پوچھا جائے تو وہ اس کا جواب اللہ کی کتاب کی روشنی میں بتائے گا۔ مثلاً ایک مسلمان عالم یہ کہے گا کہ چونکہ قرآن یا سنت میں اس کی ممانعت ہے لہٰذا کسی بھی فرد کو ایسا کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ اس کے مقابلے میں اگر یہی سوال کسی ایسے مغربی فلسفی سے پوچھا جائے جو ہیومن رائٹس کو اعلیٰ ترین قانون مانتا ہو تو وہ کہے گا کہ چونکہ یہ ہر شخص کا بنیادی حق ہے کہ وہ اپنی خوشی کا سامان اپنی مرضی کے مطابق مہیا کر لے، لہٰذا اگر دو مرد آپس میں شادی کر کے اپنی خواہش پوری کرنا چاہتے ہیں تو انہیں ایسا کرنے کا پورا حق حاصل ہے (اسی دلیل کی بنیاد پر یورپ اور امریکہ وغیرہ میں دو مردوں کی شادی، زنا بالرضا، اغلام بازی وغیرہ کو قانونی جواز دیا گیا ہے)۔ اس مثال میں نوٹ کرنے کی بات یہ ہے کہ حقوق العباد کا جواز اور اس کی ترتیب کتابِ الٰہی سے طے ہوتی ہے یعنی کسی انسان (عبد) کو کس عمل کا حق ہے اور کس کا حق نہیں اس کا فیصلہ اللہ کی کتاب اور اس کے رسولؐ کی سنت سے ہوگا، اس کے مقابلے میں ہیومن رائٹس کا جواز آزادی یا انسانی خواہشات ہیں۔ چنانچہ بحیثیتِ مسلمان ہم نہ تو یہ مانتے ہیں کہ انسان آزاد ہے (بلکہ وہ عبد ہے) اور نہ ہی اس کے کسی ایسے حق کو مانتے ہیں جو اس کا اپنا ہو جس کے مطابق اسے اپنی خواہشات پوری کرنے کا حق حاصل ہے (بلکہ اس کا حق بس اتنا ہی ہے جو اس کے خالق نے اسے اپنے نبی کے ذریعے بتایا ہے اس کے علاوہ وہ جو بھی کرے گا نافرمانی اور ظلم کے زمرے میں شمار ہوگا)۔ ہیومن رائٹس ماننے کا مطلب اس بات کا اقرار کرنا ہے کہ انسان اپنا حاکم خود ہے نیز

'خیر وشر' کا معیار خواہشات انسانی ہیں۔

**۲.۲: سرمایہ دارانہ معاشرے کی نوعیت:**

مضمون کے پچھلے حصے میں ہم نے اس بات کی وضاحت کی تھی کہ 'معاشرہ نظامِ زندگی کے اس شعبہ کو کہتے ہیں جہاں افراد بہ رضا و رغبت اور بلا اکراہ و جبر دوسرے افراد سے اپنے تعلقات استوار کرتے ہیں'۔ نیز یہ کہ 'معاشرتی تنظیم (کی ہیئت اور نوعیت) اس بات پر منحصر ہے کہ جو افراد یہ معاشرہ بنا رہے ہیں ان کے میلانات و رجحانات اور خواہشات کیا ہیں اور وہ دوسروں سے تعلقات استوار کر کے کن مقاصد کا حصول چاہتے ہیں' (ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری، ۲۰۰۶)۔ چونکہ ایک سرمایہ دارانہ معاشرے میں ہر فرد اپنی خواہشات کی تکمیل کرنا چاہتا ہے، لہٰذا لوگ جس بنیاد پر اپنے تعلقات قائم کرتے ہیں وہ ان کی 'ذاتی غرض' (Self-interest) ہوتی ہے۔ یعنی ہر فرد ان تعلقات و روابط کے ذریعے اپنی کسی ذاتی خواہش ہی کی تکمیل کرنا چاہتا ہے۔ اس قسم کے تعلقات کی نوعیت سمجھنے کے لیے آپ اس بات پر غور کریں کہ ایک ایسا شخص جو زیادہ سے زیادہ آزادی کا خواہاں ہے کیوں کسی شخص سے تعلق کی جکڑ بندی کو قبول کرنے پر تیار ہوگا؟ اس کا سیدھا سا جواب یہ ہے اگر ہر شخص اپنی ہی خواہشات کا اسیر ہے تو وہ تعلق صرف اسی وقت بناتا ہے کہ جب تعلق بنانا تعلق نہ بنانے کے مقابلے میں فائدہ مند ثابت ہوتا ہو۔ ایک ہیومن (آزادی پسند شخص) کا مقصد زیادہ سے زیادہ خواہشات کی تکمیل ہوتی ہے، مگر اس کا مسئلہ یہ ہے کہ اپنی تمام خواہشات کو وہ اپنے زورِ بازو سے پورا نہیں کرسکتا۔ مثال کے طور پر وہ تن تنہا اپنے جوتے گانٹھنے، کپڑے سینے، کھانے پینے کی تمام اشیاء فراہم کرنے، تعمیرات کے لیے ضروری سامان فراہم کرنے اور اسی قسم کی دیگر ضروریاتِ زندگی وغیرہ فراہم کرنے پر قدرت نہیں رکھ سکتا۔ اب گو کہ ہیومن خود اپنی ذات میں انجمن بننے کی خواہش تو رکھتا ہے، لیکن اس کا مسئلہ یہ ہے کہ دوسرے ہیومنز سے تعلق قائم کیے بغیر اس کے لیے ایسا کرنا ممکن ہی نہیں۔ پس وہ اپنے اس مقصد کے تحت دوسرے ہیومنز سے اسی وقت اور اتنا ہی تعلق قائم کرے گا کہ جس سے اس کی اپنی غرض پوری ہوتی ہو۔ یعنی وہ ایک درزی سے، موچی سے، کسان سے تعلق صرف اس لیے قائم کرتا ہے کیونکہ اس میں اس کا اپنا فائدہ مضمر ہے، بصورتِ دیگر وہ کبھی کوئی تعلق قائم نہیں کرتا اور نہ ہی اسے ایسا تعلق قائم کرنا چاہیے جس میں اس کی اپنی ذات کا اظہار نہ جھلکتا ہو۔ چنانچہ آزادی پسند (یا سرمایہ دارانہ) معاشرے میں جو شے افراد کے تعلقات کی اصل بنیاد بنتی ہے وہ اشیاء اور خدمات کی لین دین (Exchange of goods and services) ہے، اور ایسے تعلقات سے تعمیر ہونے والے معاشرے کو مارکیٹ یا سول سوسائٹی بھی کہتے ہیں۔ ظاہری سی بات ہے کہ کسی شے کے لین دین میں ایک شخص ڈیمانڈر (Demander) جبکہ

دوسرا سپلائیر (Supplier) ہوا کرتا ہے، اور سرمایہ دارانہ معاشرے میں ڈیمانڈ اور سپلائی (Demand and Supply) کا اصول ہی درحقیقت ہر رشتے اور تعلق کی اصل روح ہوتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ تعلق کی یہ نوعیت صرف موچی، درزی، کسان، مزدور، سرمایہ دار وغیرہ کے درمیان ہی بننے والے تعلقات میں ہوتی ہے، بلکہ ایک سرمایہ دارانہ معاشرے میں ہر تعلق (چاہے میاں بیوی کا ہو یا ماں باپ کا) کی روح آہستہ آہستہ بس ڈیمانڈ اور سپلائی (Demand and Supply) پر منتج ہو جاتی ہے۔ مثلاً ایک مذہبی معاشرے میں استاد کا تعلق اپنے شاگرد سے باپ اور مربی کا ہوتا ہے، اس کے مقابلے میں مارکیٹ (یا سرمایہ دارانہ) سوسائٹی میں یہ تعلق ڈیمانڈر اور سپلائیر (Demander and Supplier) کا ہوتا ہے یعنی استاد محض ایک خاص قسم کی خدمت مہیا کرنے والا جبکہ طالب علم اس خدمت کا ڈیمانڈر ہوتا ہے اور بس۔ ہر وہ تعلق جس کی بنیاد ڈیمانڈ اور سپلائی کی روح پر استوار نہ ہو سرمایہ دارانہ معاشرے میں لایعنی، مہمل، بے قدر و قیمت اور غیر عقلی (irrational) ہوتا ہے۔ سرمایہ دارانہ معیارِ عقلیت کے مطابق عقل مندی (Rationality) اسی کا نام ہے کہ آپ ذاتی غرض کی بنیاد پر تعلق قائم کریں۔

تمام سوشل سائنسز اس بات پر زور دیتی ہیں کہ ایک ایسا معاشرہ جس میں ہر فرد کو دوسرے فرد سے بس اتنی ہی دلچسپی ہو کہ جتنی اس کی اپنی غرض پوری کرنے کے لیے ضروری ہے وہی ایک مہذب، معقول اور سب سے مناسب ترین معاشرہ ہوتا ہے اور علمِ معاشیات کا تو خاص مقصد ہی اس قسم کی معاشرتی تنظیم کا علمی جواز فراہم کرنا ہے۔ چنانچہ آدم سمتھ (جو معاشیات کا بانی سمجھا جاتا ہے) کے نزدیک معاشرتی ہم آہنگی حاصل کرنے کا سب سے بہترین آلہ اور بنیاد افراد کا اپنے نفس کا بندہ ہونا ہی ہے (Smith, 1776)۔ یہ اس لیے کیونکہ ایک آزادی پسند شخص محض غرض ہی کی بنیاد پر کسی دوسرے فرد سے تعلق قائم کر سکتا ہے نیز کسی شخص میں اپنی ذاتی غرض سے زیادہ دلچسپی کا لازمی نتیجہ دوسرے شخص کی آزادی میں بے جا مداخلت کا باعث بنتی ہے۔ لہٰذا یہ بات ضروری ہے کہ استاد اپنے شاگردوں میں محض اتنی ہی دلچسپی لے کہ اسے ہر ماہ بعد طے شدہ فیس یا تنخواہ ملتی رہے اور بس۔ اسی طرح ہر فرد اس بات کی زیادہ سے زیادہ کوشش کرے کہ وہ صبح سے لے کر رات گئے تک خود کو ایسے تعلقات میں باندھے رکھے کہ جن کی بنیاد اشیاء کی لین دین ہو (مثلاً صبح سے شام تک آفس میں کام کرے، یا اسٹاک ایکسچینج میں شیئرز بیچتا اور خریدتا رہے وغیرہ)۔ ایک سرمایہ دارانہ معاشرے میں اس بات کی فرصت اور مواقع نہایت کم ہوتے ہیں کہ افراد بغیر کسی غرض کے محض ملنے جلنے کے لیے اپنے رشتے داروں کے ہاں جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ شہر اور ملک جہاں سرمایہ دارانہ ترقی پروان چڑھتی ہے مادیت پرستی کا شاہکار دکھائی دیتے ہیں۔ اس تحریر

کے نفسِ مضمون کی وضاحت کے لیے سرمایہ دارانہ معاشرے کی اس قدر تفصیل ہی کفایت کرے گی (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری، ۲۰۰۶)۔اس مختصر تفصیل سے پچھلے حصے میں بیان کیے گئے سوشل سائنسز کے تصورِ فرد اور معاشرے کے تعلق کی بھی وضاحت ہوگئی ہے۔اب ہم اصل موضوع یعنی سرمایہ دارانہ معاشرے میں ریاستی ادارے کی تشکیل کی ضرورت اور نوعیت کی علمی بنیادوں کی وضاحت کرتے ہیں۔

**۲.۳: لبرل سرمایہ دارانہ (یا جمہوری) معاشرہ اور قانون سازی کی علمی اساس:**

تصورِ آزادی ایک فرد کی زندگی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے: (۱) ذاتی زندگی (private life)، (۲) اجتماعی زندگی (public life)، جنہیں بالترتیب منفی اور مثبت تصورِ آزادی (Negative and Positive Freedoms) بھی کہا جاتا ہے (Berlin, 1973)۔ پرائیویٹ لائف (یا منفی آزادی) سے مراد کسی شخص کی زندگی کا وہ گوشہ ہے جس میں کوئی فرد کسی دوسرے کی مداخلت کے بغیر جو کرنا چاہے کر سکے، دوسرے لفظوں میں منفی تصورِ آزادی کا مطلب ہے 'خواہشات کی تکمیل میں حائل ہر قسم کی رکاوٹ کی نفی' (Negation of all barriers)۔ پبلک لائف (یا مثبت آزادی) سے مراد کسی شخص کی زندگی کا وہ گوشہ ہے جو اس سوال سے بحث کرتا ہے کہ 'یہ بات طے کرنے کا حق کسے ہے کہ مجھے کیا کرنا چاہیے، یعنی میرا حاکم کون ہوگا؟' (Berlin, 1973: p. 141)۔ایک ہی جملے میں آزادی کے ان دونوں تصورات کو یوں ادا کیا جا سکتا ہے کہ منفی آزادی سے مراد خواہشات اور ارادے کی تکمیل میں حائل ہر قسم کی رکاوٹ کی نفی کر دینا ،جبکہ مثبت آزادی کا مطلب ان رکاوٹوں کے انکار کے بعد یہ طے کرنا ہے کہ اب فرد کو کیا کرنا چاہیے۔اسی لیے منفی آزادی کو Freedom from (حریۃ من) جبکہ مثبت آزادی کو Freedom to (حریۃ لی) کے الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے۔وسیع تر مفہوم میں یوں سمجھئے کہ پرائیویٹ لائف سے مراد وہ گوشۂ زندگی ہے جہاں فرد کو جو وہ چاہنا چاہے اس کے چاہنے اور حاصل کرنے کی پوری آزادی دی جا سکتی ہے، جبکہ اجتماعی زندگی سے مراد فرد کی زندگی کا وہ حصہ ہے جو وہ دوسرے افراد کے ساتھ تعلق قائم کر کے گذارتا ہے۔

**لبرل جمہوری قانون سازی کی ضرورت:**

جمہوری طرزِ حکومت درحقیقت افراد کی اسی پبلک لائف کو متعین کرنے کا طریقۂ کار ہے۔یعنی جب ایک فرد غرض کی بنیاد پر دوسرے افراد سے تعلقات استوار کرے گا تو اس کے نتیجے میں ایک معاشرہ قائم ہوگا، لہٰذا اب یہ طے کرنا ضروری ہے کہ ایک فرد کو ایسے معاشرے میں کون سے مقاصد حاصل کرنے کی

اجازت ہوگی اور کن مقاصد کی ممانعت ہوگی؟ نیز یہ کہ اس اجازت اور ممانعت طے کرنے کی مجاز قوت کون سی ہے؟ اس سوال کو سمجھنے کے لیے اس بات پر غور کریں کہ آزادی کی بنیاد پر معاشرے کے قیام کے لیے درج ذیل سوال کا جواب دینا نہایت ضروری ہے:

'چونکہ ہر فرد اپنی ہی آزادی اور خواہشات و مقاصد کو پورا کرنا چاہتا ہے، تو دو افراد کی آزادی کے باہم اختلاف کے امکان کو کیسے دور کیا جائے؟'

دوسرے لفظوں میں افراد کے مقاصد اور آزادی میں اختلاف ہونے کی صورت میں ان کے درمیان تصفیہ کس اصول پر ہوگا (Friedman 1982, p. 11-12)۔ ایک جمہوری معاشرہ تب ہی اپنے افراد کی زیادہ سے زیادہ آزادی کو ممکن بنا سکتا ہے کہ جب ان افراد کی آزادیوں (خواہشات و مقاصد) میں کوئی اختلاف نہ کیونکہ اس صورت میں آزادی کا نتیجہ سوائے انارکی کے کچھ اور نہیں ہوگا۔ مثلاً اگر ہر شخص یہ خواہش رکھے کہ وہ گلی یا سڑک پر ڈنڈا گھماتا ہوا نکل پڑے تو اس کا نتیجہ صرف انتشار اور جھگڑا ہی ہو سکتا ہے۔

**<u>لبرل جمہوری قانون سازی کا مقصد:</u>**

چنانچہ افراد کی آزادی میں اختلاف کی اسی ممکنہ صورت حال کی روک تھام ہی ایک جمہوری ریاست میں قانون سازی کی اصل بنیاد ہوتی ہے۔ ایک جمہوری ریاست میں کی گئی قانون سازی کے دو بڑے مقاصد ہوتے ہیں (Sterba, 1992):

**(الف):** ہر فرد کے اس حق کو ممکن بنانا کہ وہ زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کر سکے (یعنی زیادہ سے زیادہ خواہشات پوری کر سکے) یہاں تک کہ وہ کسی دوسرے کی عین ویسی ہی آزادی میں رکاوٹ نہ بنے۔ یعنی اس بات کو طے کرنے کے لیے کہ افراد کو کیا کرنے کی اجازت ہوگی اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ کیا تمام افراد کو اس عمل کی اجازت دینے کے بعد بھی اس عمل کو کرنا ممکن ہے یا نہیں؟ مثلاً فرض کریں ایک شخص چاہتا ہے کہ وہ شراب پیے، اب سوال یہ ہے کہ اگر تمام افراد ایسا کریں تو کیا ایسا کرنا ممکن ہے؟ چونکہ تمام افراد کو اس فعل کی اجازت دینے سے افراد کی خواہشات میں کوئی تصادم لازم نہیں آتا، لہٰذا شراب پینا بالکل درست عمل ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ چاہتا ہے کہ وہ شراب پی کر کار چلائے تو یہ ٹھیک نہیں کیونکہ اگر تمام افراد کو ایسا کرنے کی اجازت دی جائے تو کوئی بھی شخص گاڑی نہیں چلا سکتا جس سے واضح ہوا کہ شراب پینا تو ٹھیک عمل ہے مگر شراب پی کر گاڑی چلانا غلط ہے۔ اس اصول کے مطابق ایک بھائی کا اپنی بہن سے، باپ کا بیٹی سے اور بیٹے کا ماں سے بدکاری کرنا عین درست عمل ہے کیونکہ اگر تمام افراد ایسا کرنے لگیں تو بھی ایسا کرنے میں افراد کی خواہشات میں ٹکراؤ کی صورت پیدا نہیں

ہوتی۔اخلاقیت کے اسی اصول کو کانٹ (Kant) کا آفاقی اصول (Principle of universalisability) کہا جاتا ہے۔اس اصول کے مطابق ایک فرد کا ہر وہ فعل اور خواہش قانوناً جائز ہے جسے وہ خواہشات میں ٹکراؤ آئے بغیر تمام انسانوں کو کرنے کی اجازت دینے پر تیار ہوسکتا ہے۔

(ب): ہر فرد کے اس مساوی حق کو ممکن بنانا کہ وہ دوسروں کو اپنی آزادی اس طرح استعمال کرنے پر مجبور کرسکے کہ جس سے وہ دوسرا شخص اس فرد کی آزادی میں مداخلت نہ کرسکے۔یعنی اگر ایک باپ اپنی بیٹی کو یونیورسٹی کے کسی رات کے فنکشن میں جانے سے منع کرے تو اس بیٹی کو اس بات کا حق حاصل ہونا چاہیے کہ وہ پولیس کو بلوا کر اپنے باپ کو جیل بھجوا دے اور خود یونیورسٹی جاسکے۔اسی طرح اگر ایک باپ اپنی اولاد کو نماز نہ ادا کرنے پر سرزنش کرے تو اولاد کو یہ حق حاصل ہو کہ وہ باپ کو ان کی آزادی میں مداخلت کرنے سے روک سکیں۔

**لبرل جمہوری قانون سازی کا جواز:**

چنانچہ وہ اصولِ حکومت جو قانون سازی کے ان دونوں مقاصد پر پورا اترتا ہے اسے 'اکثریت کی حاکمیت (Democracy) یا اکثریت کی مطلق العنانی' (majority-dictatorship) کہتے ہیں۔جان لاک اس اصول کا جواز کچھ اس طرح پیش کرتا ہے کہ چونکہ افراد خود اپنی مرضی سے معاشرہ قائم کرتے ہیں اور قانون سازی محض ان کی زیادہ سے زیادہ خواہشات کی تکمیل کا ذریعہ ہے، لہٰذا یہ ان افراد ہی کا حق ہے کہ وہ اپنے لیے جو قانون چاہیں بنائیں (Locke 1956)۔لہٰذا ایک ایسا فرد جو آزادی کا طلب گار ہو اور جو زندگی کو اپنی ملکیت سمجھتا ہو اس بات کا خواہاں ہوتا ہے کہ وہ اپنا حاکم بذاتِ خود ہو۔پس مثبت تصورِ آزادی کا معنی پبلک لائف میں افراد کو اپنی خواہشات کے مطابق قانون سازی کرنے کا حق دینا ہے۔اس حق کا مطلب یہ ہے کہ افراد کی خواہشات ہی وہ واحد اساس ہیں جو ایک جمہوری معاشرے میں قانون سازی کی واحد بنیاد بن سکتی ہیں، نیز یہ کہ افراد اپنے اس حق کو اس طرح استعمال کریں کہ جس کے نتیجے میں افراد کی خواہشات میں اس طرح تحدید ہو کہ افراد کی آزادی میں بحیثیت مجموعی زیادہ سے زیادہ اضافہ ہوسکے (Jefferson, 1811)۔

**لبرل جمہوری قانون سازی کی نوعیت:**

'اکثریت کی حکومت' کا اصول ارادہ عمومی (General-will) کی شکل اختیار کرتا ہے۔ارادۂ عمومی سے مراد آزادی کو مقصدِ حیات کے طور پر قبول کرنے کے بعد ایک ایسی حکومت قائم کرنا ہے جس کا مقصدِ وجود آزادی کی منتہا بڑھوتری (maximization of freedom) ہو۔یہ ارادۂ عمومی ہی

ہے جو اجتماعی خیر اور اس حق کی تعبیر کرتا ہے جو تمام ہیومنز کے لیے لازمی طور پر قابل اتباع ہوتا ہے (ارادۂ عمومی (General will) اور اکثریت کی رائے (will of all) کا تعلق آگے آ رہا ہے)۔ مگر یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اکثریت کا فیصلہ چند افراد کی خواہشات کے خلاف ہو تو اس صورت میں کیا کیا جانا چاہیے؟ جان لاک کے نزدیک چونکہ ارادۂ عمومی ہی مرضی رب کا مظہر ہے، لہٰذا ارادۂ عمومی نہ تو کبھی غلط ہو سکتا ہے اور نہ ہی کسی برائی پر جمع ہو سکتا ہے۔ ارادۂ عمومی کا معصوم عن الخطاء ہونا اس لیے بھی ضروری ہے کیونکہ کسی بھی عمل کے خیر اور شر کا فیصلہ صرف اور صرف ارادۂ عمومی ہی کرتا ہے، اور یہی وہ پیمانہ ہے جو کسی عمل کے قانونی جواز اور عدم جواز کی اساس ہے۔ چنانچہ ارادۂ عمومی کو حق اور باطل طے کرنے کا حق حاصل ہونا ہی اصل حق اور خیر ہے۔ اس اصول کا منطقی تقاضا یہ ہے کہ اکثریت کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ آزادی یعنی ارادۂ عمومی کو ان افراد پر بزورِ طاقت مسلط کرے جو اس کی اطاعت کرنے سے انکار کریں۔ روسو اس اہم اصول کا جواز اس طرح پیش کرتا ہے:

"Freedom means doing only what one wants to do. When people join the community they voluntarily agree to comply with the general will of the community. If the majority creates the general will, and if the general will can do no wrong, then the minority must be wrong; and since the individual agreed to live by the general will, those who are in minority are expected to comply with the will of the majority, thus enhancing their freedom. If those in the minority refuse to follow the general will, they are violating their own will and thus are refusing to be free. Therefore, people who refuse to comply with the general will, and thus with their own best interest, can be forced to comply." [Baradat (2000): p. 81].

ترجمہ: ''آزادی کا مطلب اپنی خواہشات کی پیروی کرنا ہے۔ (اس اصول پر) جب لوگ ایک معاشرے کا شریک بنتے ہیں تو گویا وہ برضا و رغبت اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ وہ ارادۂ

عمومی کا احترام کرتے ہوئے اس کی اتباع کریں گے۔اگر اکثریت کی رائے سے ہی ارادۂ عمومی کی تشکیل ہوتی ہے اور اگر ارادۂ عمومی کبھی غلط نہیں ہوتا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اقلیت لازماً غلط ہوگی۔ چونکہ ہر شخص نے ارادۂ عمومی کے حق ہونے کی شرط پر ہی معاشرے میں (اپنی آزادی کے حصول کے لیے) شرکت کی تھی، لہٰذا اقلیت کے لیے لازم ہے کہ اکثریت کی رائے کا ساتھ دے تاکہ اس کی اپنی آزادی بڑھ سکے۔اگر اقلیت ارادۂ عمومی سے انحراف کرے تو یہ گویا اپنی ہی آزادی کا انکار کررہے ہیں (کیونکہ آزادی کا مطلب ہی ارادہ عمومی کا اتباع ہے)۔اور جو کوئی بھی ارادۂ عمومی، دوسرے لفظوں میں اصول آزادی پر، چلنے سے انکار کرے تو اس سے بالجبر اس کی اطاعت کرائی جائے گی'۔

چنانچہ روسو کے مطابق معاشرے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے افراد کو آزادی اختیار کرنے پر مجبور کرے۔اسی مفہوم کو قدرے زیادہ وضاحت اور بہتر انداز سے یوں بھی ادا کیا گیا ہے:

"If all human beings are by their very nature doomed to seek their own objectives and are willing to submit themselves to the discipline of social contracts (i.e., exchange-based relationships), the only creature that will object to such a state of society is one who is not altogether human. Not accepting (social) contract is the evidence of a criminal personality whether the non-acceptance takes the form of burglary or striking. Not seeking self-interest...is prima facie evidence of insanity , whether the label is saint (e. g., the great saints of past Muslim communities) or lunatic. Such a deviance can only be met in a civilized society with force before it threatens the very fabric of civilization (expression of individual's autonomy)...When the deviants are whole societies (instead of individuals, like Talibans), then the... (democratic process) to

international politics can legitimize imperialism as a civilizing mission to those individuals willing to accept the principles of civilization, and also justify the repression of any remaining barbarians in order to help others become and remain full-fledged persons" (Cole, Cameron and Edward (1983): p. 105, explanation in brackets added)

ترجمہ: 'اگر یہ مان لیا جائے کہ دنیا کا ہر فرد فطرتاً اپنی غرض اور مقاصد ہی کا بندہ ہے نیز اس مقصد کے لیے وہ ایک عمرانی معاہدے (یعنی اشیاء کی لین دین کے اصول پر رشتے استوار کرنے کے معاہدے) کے تحت زندگی گزارتا ہے، تو جو بھی مخلوق اس اصول زندگی اور معاشرت سے انکار کرے گی وہ ہیومن کہلانے کی مستحق نہیں ہوسکتی۔ (اس معیارِ عقلیت کے مطابق) معاشرتی تنظیم کے عمرانی معاہدے کے اصول کو نہ ماننا ہی کسی شخص کے مجرم ہونے کے لیے کافی دلیل ہے، چاہے اس چیز کا اظہار قانون شکنی کی شکل میں کیا جائے یا ہڑتال کی صورت میں۔ (اسی طرح) نفس پرست نہ ہونا ہی کسی شخص کے پاگل ہونے کی سب سے واضح دلیل ہے چاہے ایسے شخص خود کو صوفی ہی کیوں نہ کہا جاتا ہو۔ چنانچہ ایک مہذب معاشرے میں ایسے باغیوں (جو نفس پرستی اور غرض کی بنیاد پر اصول تعلق کا انکار کریں) کا علاج صرف طاقت (کے ذریعے انہیں کچل دینا) ہے قبل اس کے کہ ایسے لوگ اصولِ تہذیب (یعنی اظہار آزادی کے لیے خطرے کا باعث بنیں۔ اور اگر (چند افراد کے بجائے) کوئی پورا معاشرہ ہی اس اصول کا باغی ہو (مثلاً طالبان)، تو (جمہوری اصولِ حکومت) عالمی سیاست کے تناظر میں استعماریت کو ان مہذب افراد کے حق میں جو اصولِ تہذیب کو قبول کر چکے ہیں ایک تہذیبی اور اصلاحی مشن کے طور پر سند جواز عطا کرتا ہے نیز ان جنگلی افراد (جو اس اصولِ تہذیب کے باغی ہیں) کے قلع قمع کرنے کا جواز بھی عطا کرتا ہے تاکہ باقی افراد صحیح طریقے سے ہیومنز بن کر زندگی گزار سکیں'۔

جمہوری عمل کی علمی بنیادوں کی اس تفصیل کے بعد اب ہم بذات خود جمہوری عمل پر کچھ روشنی ڈالتے ہیں جس سے اس بات کی وضاحت ہوگی کہ جمہوری عمل کیسے روبہ عمل ہوتا ہے نیز یہ کہ ارادۂ عمومی (General will) اور اکثریت کی رائے (will of all) میں کیا فرق ہے۔

## ۲.۴: غیر سرمایہ دارانہ اور سرمایہ دارانہ جمہوریت (Pre-capitalist and Capitalist Democracy):

اب تک کی بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ ہیومنز (وہ جو ہیومن رائٹس کا مطیع ہوتا ہے) بذاتِ خود قانون ساز ہیں۔ چنانچہ اس تصورِ جمہوریت کو غیر سرمایہ دارانہ یا براہِ راست جمہوریت کہتے ہیں۔ البتہ اس نوعیت کی جمہوریت صرف کسی چھوٹے سے قبیلے وغیرہ ہی میں ممکن العمل ہے جہاں آبادی بہت کم ہوتی ہے۔ سرمایہ دارانہ جمہوری طرزِ حکومت درحقیقت نمائندگی کے اصول پر کام کرتا ہے جسے ریپریزنٹیٹو یا کانسٹیٹیوشنل (آئینی) جمہوریت (Representative or Constitutional Democracy) کہتے ہیں۔ یہ جمہوریت کی وہ شکل ہے جس میں افراد اپنی الوہیت کا اظہار اپنے نمائندوں کے چناؤ کے ذریعے کرتے ہیں جو درحقیقت اس بات کے پابند ہوتے ہیں کہ وہ ان کے مقاصد کے لیے ہی کام کریں گے۔ اس عمل کے ذریعے ہر شخص اپنی پسند کے شخص، پارٹی یا آپشن (Option) کو ووٹ دیتا ہے جسے وہ اپنے لیے بہتر سمجھتا ہے۔

### سرمایہ دارانہ جمہوریت اور ہیومن رائٹس کا ارتباط: ارادہ عمومی اور اکثریت کی رائے کا فرق:

البتہ جو اہم ترین بات یہاں نوٹ کرنے کی ہے وہ یہ ہے کہ ان عوامی نمائندوں کو قانون سازی کا حق ملنے کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ اپنی من مانی کرتے پھریں یا جو قانون چاہیں بنا ڈالیں۔ بلکہ ارادۂ عمومی اور عوامی نمائندے درحقیقت جس 'اعلیٰ ترین اور اصل خیر' کے پابند ہوتے ہیں وہ ہیومن رائٹس ہیں کیونکہ ہیومن رائٹس ہی درحقیقت افراد کی حاکمیت اور الوہیت کی اصل بنیاد فراہم کرتے ہیں جس کا اظہار وہ بذریعہ ووٹ کرتے ہیں (اس بات کو سمجھنے کے لیے اوپر ہیومن رائٹس کی بحث پھر تازہ کرلیں)۔ اس بات کی درست تفہیم کے لیے ارادۂ عمومی (General will) اور اکثریت کی رائے (will of all) کا فرق سمجھنے کی ضرورت ہے:

### ارادۂ عمومی:

افراد کی آزادی میں اضافے کو ریاست کا اصل الاصول اور مقصدِ وجود ماننا۔ ہیومن رائٹس اِسی ارادۂ عمومی کا اقرار ہے۔ دوسرے لفظوں میں ارادۂ عمومی سے مراد ہے کہ ''اکثریت کو کیا چاہنا چاہیے (what should be the will of all)''

### اکثریت کی رائے:

کسی معاشرے کے افراد (citizens) کی خواہشات کا مجموعہ جسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ آزادی میں اضافے کے مختلف طریقے پسند کرے۔ یہ تبدیل ہوتا رہتا ہے لیکن اسے یہ حق حاصل نہیں کہ آزادی

میں اضافے کے سوا کسی اور مقصد کو نظامِ اقتدار کا مقصد قرار دے۔ دوسرے لفظوں میں اس سے مراد ہے کہ "اکثریت کیا چاہتی ہے (what is the will of all)"

ان دونوں کا تعلق عام الفاظ میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ اکثریت کی رائے کا اظہار ہمیشہ ارادۂ عمومی ہی کے تحت ہونا ضروری ہے، یعنی اکثریت کو ہمیشہ آزادی ہی چاہنا چاہیے اور یہی ارادۂ عمومی ہے۔ اگر اکثریت کی رائے ارادۂ عمومی کی نفی کرے تو دستوری ریاست کا فرض ہے کہ وہ ایسی اکثریتی رائے کو فسخ اور ساقط قرار دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر کثریت کسی ایسی بات پر جمع ہو جائے جو ہیومن رائٹس کے خلاف ہو تو گویا انہوں نے وہ نہیں چاہا جو انہیں چاہنا چاہیے تھا، یعنی آزادی۔ فرد کی آزادی اور یہ حق کہ وہ اپنے لیے خیر اور شر کے پیمانے خود طے کرسکتا ہے اور اس چیز کا اظہار وہ ووٹ کے ذریعے کرسکتا ہے درحقیقت ہیومن رائٹس ہی کا عطا کردہ ہے، چنانچہ افراد اپنی رائے کا اظہار کسی ایسے طریقے اور عوامی نمائندے کوئی ایسی قانون سازی نہیں کرسکتے جو ہیومن رائٹس کے خلاف ہو۔

## ارادیٔ عمومی کی بالادستی کیلئے دلیل کیا ہے؟

یقیناً آپ کے ذہن میں یہ سوال آرہا ہوگا کہ "اکثریت کو ہمیشہ آزادی ہی کیوں چاہنی چاہیے؟" یعنی ارادہ عمومی کا علمی جواز اور عقلی دلیل کیا ہے؟ بہت اچھی طرح نوٹ کرلیں کہ مغربی فلسفیوں کے پاس اس بات کی کوئی عقلی دلیل نہیں ہے کہ افراد کو آزادی ہی کیوں چاہنی چاہیے، بلکہ اس بات کو بنیادی ایمان کے طور پر قبول کیا گیا ہے کہ آزادی ہی اصل حقیقت اور مقصد ہے اور اس کے علاوہ تمام مقاصدِ حیات باطل ہیں۔ گویا یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ آزادی ایک ایسی شے ہے جو اپنا جواز از خود رکھتی ہے۔ اوپر دیے گئے جیفرسن کے اقتباس پر ایک بار پھر غور کریں۔ اس کی پہلی بات ہی یہ ہے کہ:

"We hold these truths to be self-evident, ...

ترجمہ: 'ہم ان حقائق کو ہر دلیل سے ماورا سمجھتے ہیں...

اسی لیے تو مشہور فلسفی ڈربن (Darban) کہتا ہے کہ:

"if someone asks me why freedom, I will not argue with him, I will shoot him"

ترجمہ: "اگر کوئی مجھ سے یہ سوال پوچھے کہ آزادی کیوں، تو میں اس کے ساتھ استدلال نہیں کروں گا، بلکہ اسے گولی سے اڑا دوں گا۔"

اس حقیقت کا ادراک نہایت ضروری امر ہے کہ ارادۂ عمومی کی پیروی اور ہیومن رائٹس کی اتباع درحقیقت ایک ہی اصول کو دو مختلف الفاظ سے ادا کرنے کے طریقے ہیں۔ ایسا اس لیے ہے کہ سرمایہ

دارانہ جمہوری طریقے کا مقصد ایک ایسے ریاستی ادارے کی تشکیل ہے جس کے ذریعے تمام افراد کے مشترک اور اجتماعی خیر، یعنی افراد کی زیادہ سے زیادہ آزادی (Maximization of freedom)، کا اظہار کیا جا سکے اور جمہوری ریاست کے اس بنیادی مقصد اور عقیدے کا اظہار ہیومن رائٹس ہی کے اصولوں کو مقدس مان کر کیا جاتا ہے جو درحقیقت افراد کی زیادہ سے زیادہ آزادی کو ممکن بنانے کے لیے قانونی بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک جمہوری یا دستوری ریاست ہیومن رائٹس کی حاکمیت پر بلا شرکتِ غیر ایمان رکھتی ہے۔ یہ ہیومن رائٹس ہر سرمایہ دارانہ جمہوری ریاست کے دستور کا مقدمہ ہوتے ہیں اور یہ دستور صحیفۂ مقدس (قرآن، بائبل، ویدا) کا عملی بدل ہے۔ ایک دستور ہیومن کی لامحدود اور دائمی حاکمیت کا اعلان کرتا ہے جو اس اصول پر قائم ہوتا ہے کہ سٹیزن (Citizen) یا ہیومن خیر اور شر کی جو بھی تعبیر اختیار کرنا چاہے کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ تعبیر ایسی نہ ہو جس سے سٹیزن کے اس بنیادی حق ہی کی نفی ہو جائے۔ مثلاً فرض کریں کہ اگر کسی جمہوری معاشرے کی اکثریت طالبان کو ووٹ دے کر انہیں اپنا حکمران بنانے کا فیصلہ کر لے یا وہ ہیومن رائٹس کی حاکمیت کے خلاف فیصلہ کر لے تو ایسی اکثریتی رائے کو ہر طریقے سے روبہ عمل ہونے سے روکا جائے گا کیونکہ اس مثال میں اکثریت کی رائے نے اپنا اظہار ایک ایسے طریقے سے کیا ہے جو مقصد آزادی یا ہیومن رائٹس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا، دوسرے لفظوں میں اس اکثریتی رائے سے ارادۂ عمومی کی نفی ہوتی ہے۔ اسی بات کو جیفرسن نے نہایت خوبصورتی کے ساتھ ان الفاظ میں ادا کیا ہے:

"We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal; that they are endowed by their Creator with inherent and inalienable rights; that among these, are life, liberty, and the pursuit of happiness; that to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed; that whenever any form of government becomes destructive of these ends, it is the right of the people to alter or abolish it, and to institute new government, laying its foundation on such principles, and organizing its powers in such

form, as to them shall seem most likely to effect their safety and happiness." [Declaration of Independence, Papers 1:315, emphasis added]

ترجمہ: 'ہم ان حقائق کو ہر دلیل سے ماورا سمجھتے ہیں کہ (۱) تمام افراد مساوی پیدا ہوئے ہیں، نیز (۲) یہ کہ ان کے خالق نے انہیں چند نا قابل رد حقوق ودیعت کردیے ہیں جو یہ ہیں: زندگی، آزادی اور (اپنی خواہشات کی تکمیل کے ذریعے) حصول لذت کی جستجو، نیز (۳) یہ کہ ان حقوق کی حفاظت ہی کے لیے حکومتی ادارہ قائم کیا جاتا ہے جس کی طاقت کا اصل سرچشمہ افراد ہی کی رضا ہے، نیز (۴) یہ کہ جب کبھی کوئی حکومت اس مقصد کے کے لیے خطرہ بن جائے تو افراد کا یہ حق ہے کہ یا تو وہ ایسی حکومت کو بدل دیں یا اسے نیست و نابود کردیں اور انہی اصولوں پر مبنی ایک ایسی حکومت کی بنیاد ڈالیں اور طاقت کا استعمال اس طرح کریں کہ جس کے نتیجے میں ان کی خواہشات کی حفاظت ہو سکے'۔

فوکالٹ (Foucault) (بیسویں صدی کے مشہور ترین مغربی فلسفیوں میں سے ایک) کے طرز بیان میں اس بات کو یوں کہا جا سکتا ہے کہ اگر جمہوری عمل ایک غیر سرمایہ دارانہ شخصیت (جسے وہ خطرناک شخصیت، dangerous-subjectivity، کہتا ہے، یعنی ایسی شخصیت جس کا مقصد خواہشات کی تکمیل نہ ہو) کی تعمیر اور تشکیل کا باعث بننے لگے تو ووٹنگ کے عمل کو روک کر ڈکٹیٹر شپ یا استعماریت کے اصول پر چلنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ ایک دستوری ریاست میں کسی فرد (citizen) کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ آزادی میں اضافے کے سوا کسی اور مقصد کو ریاست کے مقصدِ وجود کے طور پر نافذ کرنے کی کوشش کرے۔ چنانچہ اسی بات کی وضاحت کرنے کے لیے روسو نے ارادہ عمومی اور اکثریت کی رائے میں فرق کیا ہے (Rousseau, 1987)۔ اس بحث سے یہ اہم بات واضح ہو جانی چاہئے کہ دستوری یا سرمایہ دارانہ جمہوری عمل ہیومنز کی حاکمیت کے اصول پر ہیومن رائٹس کی حاکمیت قائم کرنے کا آلہ ہے۔

**ارادہ عمومی اور اکثریت کی رائے میں تطبیق کی عملی تدابیر:**

تنویری مفکرین اکثریتی رائے کے غیر سرمایہ دارانہ یا ارادۂ عمومی کے برعکس اظہار سے ہمیشہ خائف رہے ہیں۔ ارادۂ عمومی (آزادی میں اضافے کی بالادستی کا اصول) اور اکثریت کی رائے میں مطابقت تبھی ممکن ہے کہ جب رائے دہندگان خود کو ہیومن (آزاد) سمجھ کر رائے دہندگی کے عمل میں حصہ لیں۔ رائے دہندگی کے دائرے کو اسی تیزی سے وسعت دی جا سکتی ہے جس رفتار سے انسان ہیومن بن رہے ہوں۔ اس عمل کو تیز بنانے کے لیے لاک اور جیفرسن نے دو تجاویز پیش کیں:

۱) لاک کے مطابق اکثریتی رائے اور ارادۂ عمومی کے اس ٹکراؤ کے امکان کو کم از کم کرنے دوسرے لفظوں میں اکثریت کی رائے کو ارادۂ عمومی کے مطابق بنانے کے لیے سرمایہ دارانہ ریاست کو براہِ راست جمہوریت (Direct democracy) کے بجائے نمائندہ حکومت (Representative government) کے اصول پر چلنا چاہئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جن معاشروں میں جمہوریت اور سرمایہ داری نے فروغ پایا ہے ان میں سے اکثر و بیشتر ممالک میں بیسوی صدی کی ابتدا تک ہیومنز کی تعداد بہت کم تھی۔ اب اگر ایسے معاشرے میں جہاں انسانوں کی اکثریت ہیومن ہونے کو کفر سمجھتی ہو تمام لوگوں کو قانون سازی کا حق دے دیا جائے تو اس کا نتیجہ لازماً ارادۂ عمومی کی نفی کی صورت میں ہی نکلے گا۔ مثلاً ایتھنز (یونان کا شہر) میں ہر سٹیزن کو ریاستی فیصلے میں شامل ہونے کا اختیار حاصل ہوتا تھا۔ لاک نے کہا کہ سٹیزن کو صرف اپنا نمائندہ منتخب کرنے کا حق دیا جانا چاہئے جبکہ حکومتی فیصلوں اور پالیسیوں کا حق صرف نمائندگان کے لیے مخصوص کردیا جائے۔ چونکہ سرمایہ دارانہ معیشت میں وسائل آہستہ آہستہ ہیومنز کے پاس جمع ہوجاتے ہیں (مضمون کے مندرجات اس بات کی تفصیل بیان کرنے کی اجازت نہیں دیتے)، لہٰذا رائے دہندگی کے عمل کے ذریعے ایسے افراد کے منتخب ہونے کے امکانات بہت روشن ہوجاتے ہیں جو ارادۂ عمومی کے مقصد کے تحت قانون سازی اور پالیسیاں بنانے کے عمل میں حصہ لینے کے اہل ہوتے ہیں۔ ایسے افراد جو ہیومن ہونے کو غلط سمجھتے ہیں وہ ایوان نمائندہ میں بہت کم تعداد میں پہنچ پاتے ہیں جس کی بنیادی وجہ ایسے افراد کے پاس جمہوری عمل میں کامیابی کے لیے ضروری وسائل اور ان اخلاقِ رذیلہ کی کمی ہوتی ہے جو جمہوری ریاست میں عوامی نمائندہ بننے والے افراد میں پائی جانا ضروری ہے (مثلاً اقتدار کی حرص، اقتدار کے لیے مسابقت، خود امیدوار بن کر اپنی خوبیاں گنوانا، دوسرے مسلمان بھائی کی کردار کشی کرنا، جھوٹ، مکر، فریب اور دھوکہ دہی سے کام لینا، سیاست کل وقتی پیشہ بن جانا وغیرہ)۔

۲) گو کہ لاک کی یہ تجویز ارادۂ عمومی (مقصد آزادی کی بالادستی) اور اکثریت کی رائے دہندگی کے ذریعے بننے والے ریاستی اقتدار میں ٹکراؤ کے امکان کو کافی حد تک کم کردیتی ہے، مگر جیفرسن کے مطابق اقتدار کو ہیومنز کے قبضے میں رکھنے کے لیے محض اتنی ہی پیش قدمی کافی نہیں۔ اس نے بتایا کہ سرمایہ دارانہ اقتدار کو محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس نظام اقتدار کو تین حصوں میں تقسیم کردیا جائے:

(الف) مقنّنہ (legislative)

(ب) انتظامیہ (executive)

(ج) عدلیہ (judiciary)

اس کے مطابق نمائندگی کو صرف مقننہ کے ایوان زیریں تک محدود رکھا جائے جبکہ عدلیہ اور انتظامیہ میں صرف وہی شخص شامل ہوسکتا ہو جو اپنے قلب وذہن کو پوری طرح سرمایہ دارانہ علمیت (سوشل سائنسز وغیرہ) سے آراستہ کر چکا ہو (اس کی تفصیل اگلے حصے میں بیان کی جائے گی) اور دراصل یہی وہ افراد ہیں جو مقننہ کے فیصلوں اور پالیسیوں کو معاشرے میں عملاً نافذ کرتے ہیں۔

جمہوری عمل کی اس تحدید اور سرمایہ دارانہ اقتدار کی اس تقسیم کی اہمیت سمجھنے کے لیے اس بات کو سمجھنا ضروری ہے کہ جمہوری عمل کے ذریعے پالیسیاں کیسے بنتی ہیں نیز ان پالیسیوں کا علمی منبع کیا ہے۔ اسی تفصیل سے یہ بات واضح ہوگی کہ جمہوری عمل کے ذریعے ارادۂ عمومی کی عملی حکمرانی کیسے قائم کی جاسکتی ہے۔

## ۳) جمہوری پالیسیوں اور سوشل سائنسز کا باہمی تعلق:

اب ذرا اس سوال پر غور کریں کہ جمہوری عمل سے چنے گئے عوامی نمائندوں کے ذمے کیا کام ہوتا ہے؟ ظاہر بات ہے کہ وہ معاشرتی اداروں کو چلانے کے لیے پالیسیاں بنانے پر مامور ہوتے ہیں۔ کیونکہ پالیسی بنائی ہی کسی مقصد کے حصول کے لیے جاتی ہے تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جمہوریت میں پالیسیاں کس مقصد کے تحت بنائی جاتی ہیں؟ ظاہر اس کا اصولی جواب یہی ہوگا کہ افراد کی آزادی کے دائرہ کار کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے کے لیے۔ مگر آزادی کا دائرہ کار ہے کیا شے؟ اس کا مافیہ (content) کیا ہے؟ دوسرے لفظوں میں آزادی میں اضافے کی عملی شکل کیا ہے؟ ان سوالات کا جواب اس وقت تک نہیں دیا جاسکتا جب تک کہ ہم آزادی اور سرمائے کا باہمی تعلق نہ سمجھ لیں۔ لہٰذا پہلے ہم اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

### ۳:۱ آزادی اور سرمائے کا تعلق:

آزادی محض ایک خیالی تصور (Form) ہے جس کی عملی شکل (Content) سرمائے (Capital) کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔ یعنی اگر کوئی فرد یا معاشرہ آزادی کا خواہاں ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ درحقیقت سرمائے میں اضافے کا خواہاں ہے کیونکہ زیادہ سے زیادہ خواہشات کی تکمیل بغیر سرمائے کے ناممکن العمل ہے۔ مثلاً ایک شخص یہ چاہتا ہے کہ اس کے پاس عالی شان بنگلہ ہو جس میں دنیا بھر کی پرتعیش اشیاء الٹ دی گئی ہوں، نئے ماڈل کی گاڑی ہو، کئی عدد پلاٹ اور کئی کمپنیوں کے شیئرز اس کی ملکیت ہوں جن سے حاصل ہونے والے نفع سے وہ مزید کاروبار کرسکتا ہو وغیرہ وغیرہ، تو ظاہر بات ہے کہ یہ تمام خواہشات بغیر سرمائے کے عملی شکل اختیار نہیں کرسکتیں۔ چنانچہ معاشیات کا

مضمون اس بات کو باور کراتا ہے کہ ایک فرد اپنی انفرادیت (یا آزادی) کا اظہار عمل صرف (Consumption) کے ذریعے کرتا ہے یعنی وہ جتنی زیادہ تعداد میں اشیاء کو اپنے استعمال میں لا کر صرف (Consume) کرتا ہے اتنی ہی زیادہ خواہشات کی تسکین کر سکتا ہے۔ اور ایک صارف (Consumer) زیادہ سے زیادہ خواہشات کی تسکین تبھی کر سکتا ہے جب اس کے پاس زیادہ سے زیادہ اشیاء خریدنے کے لیے آمدنی (Income) ہو۔ اسی طرح معاشیات کا مضمون یہ بھی کہتا ہے کہ انسان کی خواہشات لامحدود (Infinite) ہونی چاہئیں، مگر چونکہ ان خواہشات کو پورا کرنے کے ذرائع لامحدود نہیں ہیں، لہٰذا زیادہ سے زیادہ خواہشات کی تکمیل کیلئے ضروری ہے کہ فرد اپنے ذرائع کو اپنے وجود کی ممکنہ حد تک بڑھانے کی کوشش میں لگا رہے (ذرائع میں زیادہ سے زیادہ اضافہ کرنے کی اس خواہش ہی کو ماہرین معاشیات عقلیت (Rationality) کا معیار کہتے ہیں، یعنی عقلمند شخص (Rational agent) وہی ہے جو سرمائے میں لامحدود اضافے کی خواہش رکھتا ہو)۔ استاد محترم کے الفاظ میں:

"آزادی کا مطلب ہی سرمائے کی بڑھوتری ہے اس کا کوئی دوسرا مطلب نہیں، جو شخص آزادی کا خواہاں ہے وہ لازماً اپنے ارادے سے اقدار کی وہی ترتیب متعین کرے گا جس کے نتیجے میں اس کی آزادی میں اضافہ ہو۔ سرمایہ ہی وہ شے ہے جو ممکن بناتا ہے کہ انسان جو کچھ بھی چاہے حاصل کر سکے۔ مسجد بنانا چاہے تو مسجد بنائے، شراب خانہ بنانا چاہے تو شراب خانہ بنائے، چاند پر جانا چاہے تو چاند پر جائے۔ کسی چیز کی کوئی اصلی قدر نہیں، ہر چیز اپنی قدر صرف اور صرف ہیومن کی خواہش اور ارادے سے حاصل کرتی ہے۔ لہٰذا قدر اصل (Intrinsic value) صرف ارادۂ انسانی کی ہے'۔ اس قدر اصل کے اظہار کا واحد ذریعہ 'سرمائے کی بڑھوتری ہے۔ لہٰذا سرمایہ دارانہ عقلیت (آزادی) کا تقاضا ہے کہ ہر ہیومن اپنی خواہشات کو اس طرح مرتب کرے کہ ان کے حصول کی جدوجہد قدر اصل یعنی سرمائے کی بڑھوتری کے فروغ میں مد اور معاون ہو۔ خواہشات کی ہر وہ ترتیب جو ہیومن کو سرمائے کی بڑھوتری کے عمل کا آلہ کار نہیں بناتی (سرمایہ دارانہ) عقلیت کے خلاف ہے۔۔۔ سرمائے کی بڑھوتری وہ کسوٹی ہے جس پر ہیومنز کی ہر خواہش اور خواہشات کی تمام ترتیبوں کو جانچا جاتا ہے اور ان کی تقابلی قدر (Exchange value) اسی قدر محض کے مطابق متعین ہوتی ہے۔ ہر وہ خواہش جو سرمائے میں اضافے کا ذریعہ نہیں بنتی اس کی تقابلی قدر (سرمایہ دارانہ معاشرے میں) صفر یا منفی ہوتی ہے' (دوسرے لفظوں میں ایک سرمایہ دارانہ معاشرے میں ایسی خواہشات رکھنے والے شخص کی یہی سزا ہے کہ اس کی خواہشات کی کوئی وقعت یا قدر و قیمت نہ ہو)۔۔۔ سرمایہ

دارانہ ذہنیت (rationality) ہر فعل کو خود ارادیت اور خود غرضیت کے پیمانے پر تول کر اس کی تقابلی قدر متعین کرتی ہے۔ جب للّٰہیت، محبت، طہارت، تقویٰ، آخرت کا خوف، عفت، حیا، غیرت، ایثار، شوق شہادت کو اس پیمانے پر تولا جاتا ہے تو یہ بالکل بے وقعت اور بے قدر دکھائی دیتی ہیں۔ ایک سول سوسائٹی یا سرمایہ دارانہ معاشرے میں ان اوصاف (حمیدہ) کے پنپنے کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس معاشرے کے نظام تعلیم کا مقصد تسخیر کائنات اور تمام فطری قوتوں کو ہیومن کے ارادے کے مطیع بنانے کو بطور مقصد کے قبول کرنے کی ایمانیات کو مستحکم بنانا ہوتا ہے۔' (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری، ۲۰۰۶: ص ۳۸، نیز Zahid, (2005)۔

## جمہوری پالیسیوں کا حقیقی مقصد:

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جانی چاہیے کہ سرمایہ دارانہ یا جمہوری ریاست کا مقصد آزادی یعنی سرمائے میں اضافے کی جدوجہد کرنا ہوتا ہے اور سرمائے میں اضافہ ہی تمام پالیسیوں کی اصل بنیاد ہوتی ہے۔ چنانچہ ارادۂ عمومی کی عملی تعبیر ہر جمہوری حکومت میں ہمیشہ معاشی نوعیت کی پالیسیوں ہی کے ذریعے متشکل ہوتی ہے۔ جمہوری حکومتیں اسی وقت تک اپنی وجہٴ جواز برقرار رکھتی ہیں جب تک کہ وہ ایسی پالیسیاں بناتی رہیں جس سے آزادی یعنی سرمائے میں اضافہ ممکن ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ہر جمہوری حکومت کی اصل کارکردگی کو معاشی پیمانوں پر ہی جانچا جاتا ہے (مثلاً یہ کہ جی ڈی پی (GDP) میں کس رفتار سے اضافہ ہوا، افراطِ زر کتنا تھا، بے روزگاری کتنی رہی، غیر ملکی کرنسی (Foreign currency) کے اثاثہ جات کتنے ہیں، غیر ملکی سرمایہ کاری کتنی رہی، درآمدات و برآمدات کا حساب کتاب کیسا ہے وغیرہ وغیرہ)۔ لہٰذا جمہوری ریاست میں قانوناً صرف ایسی ہی پالیسیاں بنائی جاسکتی ہیں کہ جن کے ذریعے سرمائے میں اضافہ ممکن ہو سکے۔ اسی چیز کا مظہر اس طرح بھی دکھائی دیتا ہے کہ ایک جمہوری حکومت کا مقصد ایسی پالیسیاں بنانا ہوتا ہے جس کے نتیجے میں لوگوں کا معیارِ زندگی بلند سے بلند تر ہوتا چلا جائے اور اسی چیز کے وعدے پر وہ لوگوں سے ووٹ مانگتی ہے۔

## ۳.۲: جمہوری پالیسیوں کے علمی ذرائع (Sources):

جب ہم نے یہ سمجھ لیا کہ جمہوری حکومت کا مقصد ایسی پالیسیاں بنانا ہوتا ہے جو سرمائے میں اضافے کا باعث بنیں، تو اگلا سوال یہ ہے کہ آخر عوامی نمائندوں کو یہ علم کیسے اور کہاں سے حاصل ہوتا ہے کہ عوام کی بھلائی (یعنی سرمائے میں کے لیے انہیں کونسی پالیسیاں اپنانی چاہئیں؟ دوسرے لفظوں میں یہ پالیسیاں کیسے بنتی ہیں؟ اس سوال کے ممکنہ جوابات دینے سے قبل ذرا پاکستان میں جاری نجکاری کی تحریک کے

ضمن میں سٹیل مل (Steal Mill) (یا کسی بھی پبلک کمپنی) کی نجکاری کی مثال پر غور کریں۔ اگر آپ سے یہ پوچھا جائے کہ باوجود سٹیل مل کے تقریباً تمام کارکنان کی مخالفت کے قانون ساز نمائندوں کو کس شے نے اس بات کی نشاندہی کی کہ انہیں سٹیل مل کی نجکاری کر دینی چاہیے تو اس کے جواب میں آپ کیا کہیں گے؟ آپ کے ذہن میں کئی ممکنہ جوابات آ سکتے ہیں، مثلاً:

الف) یہ فیصلہ سٹیل مل کے کارکنان کی خواہش پر کیا گیا تھا۔ ظاہر ہے یہ غلط جواب ہے جس کی وجہ بالکل صاف ہے: اولاً اس لیے کہ سٹیل مل کے تو تقریباً تمام ہی کارکنان اس نجکاری کے خلاف تھے۔ دوئم اس مسئلے پر سٹیل مل کے کارکنان کی رائے پوچھنے کے لیے کسی قسم کی کوئی رائے شماری وغیرہ بھی نہیں کرائی گئی تھی۔

ب) عوامی نمائندے ہر مسئلے میں بس آپس میں رائے شماری کر کے کوئی فیصلہ کر لیتے ہیں اور اس مسئلے میں بھی ایسا ہی کیا گیا تھا۔ لیکن یہ جواب بھی غلط ہے کیونکہ عملاً ایسا نہیں ہوتا کہ عوامی نمائندے محض اپنی رائے شماری سے ہی فیصلہ کر لیں۔ اور اگر بفرضِ محال ہم یہ مان بھی لیں کہ ایسا ہی ہوتا ہے پھر بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان نمائندوں کو یہ علم کیسے ہوتا ہے کہ کس مسئلے پر رائے شماری کرنا چاہیے؟

ج) چونکہ معاشیات کا مضمون یہ بتاتا ہے کہ نجی ملکیت (Private Ownership) میں چلنے والا کاروبار قومی ملکیت (Public Ownership) میں چلنے والے کاروبار سے زیادہ Efficient ہوتا ہے (Efficiency معاشیات کی ایک خاص اصطلاح ہے جس کی وضاحت کرنا یہاں ممکن نہیں) لہٰذا اسی چیز کو مدِ نظر رکھتے ہوئے یہ فیصلہ کیا گیا تھا۔ درحقیقت یہی اس سوال کا صحیح جواب ہے۔

نجکاری کے ضمن میں یہ آخری بات ہی فیصلہ کن دلیل کے طور پر پیش کی جا سکتی ہے۔ مثال کے طور پر پاکستان اسٹیٹ بینک کے پچھلے گورنر عشرت حسین صاحب کے مضمون کا درج ذیل اقتباس پڑھیں جس میں انہوں نے نجکاری کی وجہ جواز بیان کی ہے:

"I will now turn to the economic rationale of privatization that is not fully understood by many. In particular, there is a popular view that it is okay to sell the loss making enterprises but retain the profit making entities such as PTCL and PSO in the public sector. It is true that the budgetary stress and

commercial bank borrowing factors are not valid in such cases but <u>there is a larger economic case for the divestiture of even such profit making enterprises.</u> The main logic behind this divestiture is that it will promote efficient allocation of scarce resources, optimal utilization of resources, making sound, timely and market responsive investment choices, winning and retaining customer's loyalty through better service standards and lower product prices or user charges and contributing to the expansion of the economy through taxes, dividends etc."

ترجمہ: 'اب میں نجکاری کے اس معاشی جواز کی طرف توجہ دلاتا ہوں <u>جسے اکثریت صحیح سے سمجھ ہی نہیں پائی</u>۔(نجکاری کے خلاف) خاص طور پر <u>ایک عام رائے یہ پائی جاتی ہے</u> کہ جو ادارے نقصان میں ہوں ان کی نجکاری کرنا تو درست ہے مگر کم از کم پی ٹی سی ایل اور پی ایس سو جیسے نفع بخش اداروں کو تو حکومتی تحویل ہی میں رکھنا چاہیے۔ گو کہ یہ بات درست ہے کہ (ایسے نفع بخش اداروں کو قومی تحویل میں چلانے کے لیے) نہ تو حکومت کے بجٹ پر کسی قسم کا کوئی اضافی بوجھ پڑتا ہے اور نہ ہی (انہیں چلانے کے لیے) بینکوں سے قرضہ لینا پڑتا ہے، مگر (ان تمام باتوں کے باوجود بھی) <u>علمِ معاشیات ایسے نفع بخش اداروں کی نجکاری کا جواز فراہم کرتا ہے</u>۔۔۔(اس سے آگے کا اقتباس معاشیات کی چند فنی اصطلاحات پر مبنی ہے جو ہمارے مضمون سے کوئی تعلق نہیں رکھتا)'

اس اقتباس کی دوسری خط کشیدہ عبارت کے الفاظ اس بات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ اکثریت نجکاری کے حوالے سے ایک خاص تصور رکھتی ہے جبکہ پہلی خط کشیدہ عبارت کے الفاظ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ خاص تصور غلط ہے۔ آخری خط کشیدہ عبارت کے الفاظ درحقیقت نجکاری کی اصل دلیل اور وجہِ جواز کا ذریعہ بتا رہے ہیں، یعنی علمِ معاشیات، جس سے واضح ہوا کہ اس پالیسی کی اصل بنیاد علمِ معاشیات ہے نہ کہ عوام یا نمائندوں کی اپنی رائے وغیرہ۔

## سوشل سائنسز کا اصل دائرہ عمل: سرمایہ داری کا آلہ کار:

جیسا کہ ہم نے مضمون کے پہلے حصے میں اس بات کی وضاحت کی تھی کہ سوشل سائنسز کا علمی منہاج ایک مفروض (Presumed) تصورِ فرد کے ذریعے یہ بتاتا ہے کہ تمام ہیومنز کا مقصد کیا ہونا چاہیے نیز یہ کہ ایسے ہیومنز سے قائم ہونے والے معاشرے کے تمام افراد کی بھلائی کے حصول کے لیے کیا پالیسیاں اختیار کی جانی چاہئیں۔ چونکہ تمام سوشل سائنسز سرمایہ دارانہ تصورِ فرد (جس کی وضاحت اوپر ہو چکی) ہی کو فرض کر کے اپنے تحقیقی کام کی ابتدا کرتی ہیں، لہٰذا اس سرمایہ دارانہ تصورِ فرد کی بنیاد پر سوشل سائنسز میں ہونے والی تحقیقات ہی وہ بنیاد یا فریم ورک (Frame work) فراہم کرتی ہیں جن کے ذریعے ہیومن رائٹس کی عملی (Practical) بالادستی قائم کی جاتی ہے اور سرمائے میں اضافے کے طریقے، اصول وقواعد اور معاشرتی اداروں کی تشکیل و ماحول وغیرہ دریافت اور وضع کیے جاتے ہیں۔ سوشل سائنسز اور جمہوری پالیسیوں کے تعلق کو قدرے آسان طریقے سے سمجھنے کے لیے اس بات پر غور کریں کہ اگر فرض کریں پاکستان میں ایک سوشلسٹ پارٹی حکومت میں آجائے تو وہ کیا کرے گی؟ ظاہر بات ہے وہ نجکاری کے بجائے قومیانے (Nationalization) کی پالیسی اپنائے گی (جیسے ذوالفقار علی بھٹو صاحب کے زمانے میں کیا گیا تھا)۔ ایسی پارٹی کی پالیسیاں جس بکس سے نکلیں گی اس میں مارکس کا تاریخی اور معاشرتی تجزیہ ہوگا۔ چنانچہ ہر صورت میں جمہوری پالیسیوں کا علمی جواز سوشل سائنسز کے اصولوں اور تحقیقات ہی سے مہیا کیا جاتا ہے۔ عوامی نمائندے درحقیقت قانون سازی اور پالیسیوں کے لیے انہیں سوشل سائنسز کے محتاج ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر پالیسیوں کے ضمن میں:

الف) علمِ معاشیات یہ بتاتا ہے کہ کاروبار کو ترقی دینے کے لیے صحیح اصول اور طریقۂ کار کیا ہے، حکومت کا معاشرے کے ساتھ تعلق کس نوعیت کا ہونا چاہیئے، اسے سرمائے میں اضافے کے لیے کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہیئے، سرمائے کی بڑھوتری کے لیے کس قسم کے محرکات کو معاشرے میں عام کرنا چاہیئے وغیرہ غیرہ۔

ب) علم سیاسیات (Political Theory) سیاسی اداروں کے ذریعے معاشرے میں طاقت کے نفوذ کا وہ طریقہ اور اصول بتاتا ہے جس کے نتیجے میں افراد کے لیے زیادہ سے زیادہ آزادی کا حصول ممکن ہو سکے،

ج) علم نفسیات کی تحقیقات ان طریقوں کی نشاندہی کرتی ہیں جن کے ذریعے افراد کو سرمائے کے اضافے کو بطور مقصدِ حیات قبول کرنے نیز ان کی خواہشات کو اس مقصد کے ماتحت لانے میں مدد ملتی ہے۔

د)  علمِ بین الاقوامی تعلقات (International Relations) خارجہ پالیسی وغیرہ بنانے میں مددگار رہتا ہے۔

ہ)  تمام تنظیمی سائنسز (Business Administrative Scieines) سرمایہ دارانہ کاروبار کو چلانے کے آلہ کار تیار کرتی ہیں۔

پس یوں سمجھئے کہ سوشل سائنسز سرمایہ دارانہ نظام زندگی کی علمیت (Epistemology) ہیں جو اس نظام کے تحت گزاری جانے والی زندگی کی عملی شکل اور اس کے لوازمات کی وضاحت کرتی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ سرمایہ داری کے بازو ہیں جن کے سہارے یہ ایک عملی نظامِ زندگی کی شکل اختیار کر پاتا ہے۔ اگر آپ صرف اس عملی بات پر غور کر لیں کہ دنیا کی ہر جمہوری حکومت میں اہم عہدوں کے وزراء اور مشیر انہیں مضامین کے ماہرین (Subject Specialists) ہوتے ہیں تو بھی اس تعلق کی حقیقت آپ پر واضح ہو جائے گی۔ اگر آپ مزید ثبوت چاہتے ہیں تو صرف اس سوال پر غور کریں کہ 'کیا وجہ ہے کہ آج تک کبھی کسی قصائی، نائی، درزی یا موچی وغیرہ کو اہم حکومتی عہدوں پر بحیثیت مشیر اور وزیر مقرر نہیں کیا گیا حالانکہ یہ لوگ بھی تو جمہوری معاشرے کے برابر کے شہری (Citizens) ہوتے ہیں؟' ہر بار نہ صحیح لیکن چلیے ایک بار تو انہیں موقع ملنا چاہئے نا؟ ظاہر ہے کہ اس سوال کا واضح اور درست جواب یہی ہے کہ ان پیشوں سے تعلق رکھنے والے افراد کے پاس 'وہ علم' نہیں جو یہ بتا سکے کہ کسی معاشرے کے افراد کے حق میں بہتر طرزِ عمل کیا ہے۔ چنانچہ وہ واحد وجہ جس کی بنیاد پر افراد معاشرے کی باگ ڈور کو سوشل سائنسز کے ماہرین کے حوالے کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں وہ ان کا خاص نوعیت کے علم سے متصف ہونے کا وصف ہی ہوتا ہے، اور سرمایہ دارانہ علمیت کے حامل ایسے ہی افراد کو سرمایہ دارانہ اقتدار کے انتظامیہ اور عدلیہ میں جگہ ملتی ہے (سرمایہ دارانہ اقتدار کو تین حصوں مین تقسیم کرنے کے ضمن میں ہم نے اس بات کی طرف اشارہ کیا تھا)۔

اس بحث سے چند اہم باتیں سامنے آئیں:

(۱) جمہوری عمل عوام کی خواہشات کی غمازی کرتا ہے ایک غلط اور جھوٹا دعویٰ ہے۔

(۲) بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جمہوری عمل سوشل سائنسز کے ذریعے سرمایہ دارانہ تصورِ خیر (آزادی) کو معاشرے پر مسلط کرنے کا ذریعہ ہے اور یہ کام 'اسی میں تمام افراد کی بھلائی ہے' کے نام پر خود سے فرض کر کے کیا جاتا ہے۔

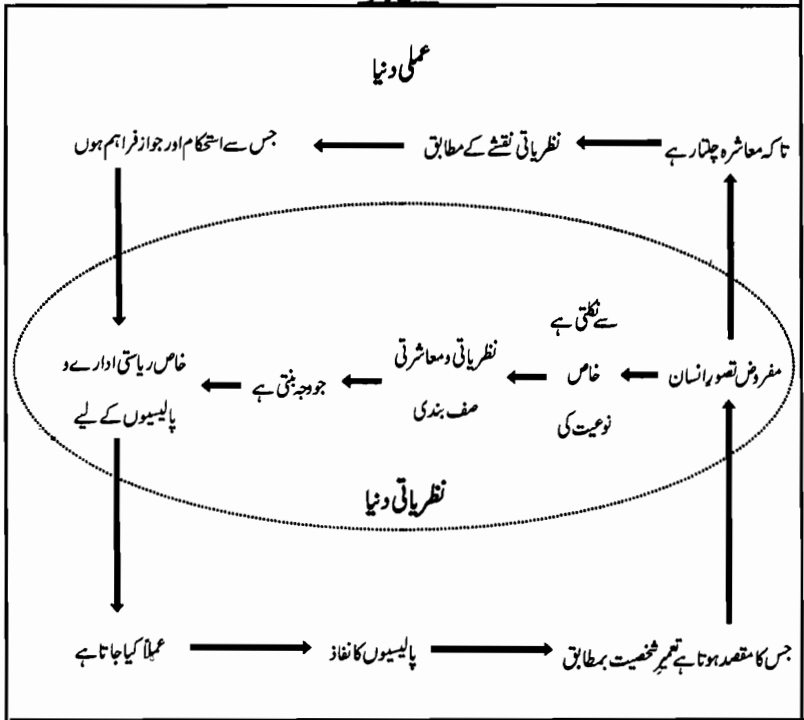
(۳) جمہوری (یا سرمایہ دارانہ ریاستی) عمل سوشل سائنسز کے بغیر روبہ عمل نہیں ہو سکتا کیونکہ سوشل سائنسز کی علمیت ہی کے ذریعے سرمائے کے مسلسل اضافے کا مقصد معاشرے میں اہم ترین قدر کے

طور پر قابل قبول اور قابل حصول بنایا جا سکتا ہے۔

**۴) جمہوری ریاست کا عملی اصول حکمرانی:**

جمہوریت اور سوشل سائنسز کے ضمن میں اب تک کی جانے والی بحث میں یہ مفروضہ کارفرما تھا کہ اس تعلق کی ابتدا بہر حال افراد ہی کی خواہشات اور مرضی سے ہوتی ہے، یعنی افراد اپنے مقاصد کی خاطر خود اپنے نمائندے چنتے ہیں۔ لیکن اب تک کی بحث سے حاصل ہونے والے نتائج کے بعد ہم سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ایک جمہوری یا سرمایہ دارانہ معاشرے میں (ایک ایسا معاشرہ جس کا مقصد آزادی یعنی سرمائے میں اضافے کا حصول ہو) درحقیقت سوشل سائنسز (یعنی سرمایہ دارانہ علمیت) ہی نہ صرف یہ کہ قانون سازی اور پالیسیوں کے اصول بتاتی ہیں بلکہ افراد کی خواہشات کو بھی ان معاشرتی اقدار و مقاصد کے ماتحت بنانے کا آلہ کار ہوتی ہیں جن کے حصول کے لیے پالیسیاں بنائی جاتی ہیں۔

**۴،۱: نظریاتی اور عملی دنیا کا تعلق:**

**شکل نمبر ۴**

مضمون کے ابتدائی حصے میں ہم نے سوشل سائنسز کے ماہرین کے اس طریقۂ تحقیق کی وضاحت کی تھی جس پر عمل پیرا ہو کر وہ پالیسیاں بناتے ہیں۔ اس طریقے کے مطابق ماہرین ایک مفروض تصورِ فرد کی بنیاد پر معاشرتی تنظیم کا نقشہ بناتے ہیں جو انہیں یہ بتاتا ہے کہ معاشرے کو کن خطوط پر چلنا چاہئے۔ پھر اس معاشرے کو ان طے شدہ خطوط پر گامزن رکھنے کے لیے چند عملی پالیسیاں وضع کی جاتی ہیں۔ شکل نمبر ۴ کے اندرونی دائرے میں سوشل سائنسز کی یہی نظریاتی دنیا دکھائی گئی ہے۔ درحقیقت نظریاتی دنیا کا سفر تصورِ فرد سے شروع ہو کر معاشرتی تشکیل کے مراحل سے گزرتا ہوا پالیسیوں پر ختم ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں عملی دنیا اس کے برعکس سمت میں چلتی ہے، (اس کے لیے نظریاتی دنیا کی پالیسیوں سے نکلنے والے بیرونی دائرے کے تیر کے نشانات کی سمت دیکھیے)۔ یہ بیرونی دائرہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ کس طریقے سے نظریاتی دنیا کے معاشرتی نقشوں کی بنیاد پر حاصل کی گئی پالیسیوں کو معاشرے میں عملاً نافذ کیا جاتا ہے تاکہ عملاً معاشرہ انہیں خطوط پر چلتا رہے جس کی طرف نظریاتی دنیا کے نقشے میں وضاحت کی جاتی ہے۔ چنانچہ عملی دنیا میں نظریاتی دنیا سے حاصل کردہ پالیسیوں کو مسلط کیا جاتا ہے تاکہ اس مفروض شخصیت کی تعمیر کی جاسکے جو عملاً معاشرے کو اس نظریاتی نقشے پر چلانے کے لیے لازمی ہے۔ پھر معاشرہ جس قدر نظریاتی نقشے سے قریب تر ہوگا، پالیسیاں بھی اسی قدر زیادہ نتیجہ خیز (Result oriented and result producing) ہوں گی۔

اس بات کو آسان لفظوں میں یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ پالیسیوں کو عملی جامہ پہنانے کا مقصد ایک ایسی فضا، ماحول اور مواقع کا مہیا کرنا ہوتا ہے، جس کے نتیجے میں آہستہ آہستہ افراد کے جذبات، احساسات، خواہشات اور معیارات اسی مفروضہ تصورِ فرد کی مطلوبہ شخصیت میں ڈھلنا شروع ہو جائیں کہ جس شخصیت کی تعمیر کے لیے وہ پالیسیاں بنائی گئی تھیں۔ اور افراد کا رویہ جتنا زیادہ اس مطلوبہ شخصیت کے مطابق ہوگا، معاشرہ بھی اتنا ہی زیادہ مطلوبہ معیار کے مطابق چلتا ہوا دکھائی دے گا۔ مثلاً ایک سرمایہ دارانہ معاشرے کی تشکیل کے لیے افراد میں خود غرضی (اپنے مقصد کے لیے دوسروں سے تعلقات قائم کرنا)، حرص (زیادہ سے زیادہ دولت کی خواہش)، حسد (دوسروں سے زیادہ دولت کی خواہش)، دنیا کی بے پناہ محبت (طویل العمری کی خواہش اور موت سے کراہیت)، غضب (دوسروں کو زیر کرنے کی خواہش، جسے علم معاشیات میں Competition کہا جاتا ہے)، لذت پرستی (خواہشاتِ نفسانی کی بندگی) وغیرہ کے اوصاف کا ہونا نہایت ضروری امر ہے۔ چنانچہ سرمایہ دارانہ معاشرے کی علمیت (سوشل سائنسز) کے ذریعے وضع کی جانے والی پالیسیوں میں ان مطلوبہ صفات کو بھڑکانے کے لیے وہ سماں پیدا کرنے کی پوری صلاحیت ہونی چاہیے جو سرمایہ دارانہ شخصیت کی تعمیر کے لیے لازمی امر ہے۔

مثال کے طور پر زر کے بازار (بینک، اسٹاک ایکسچینج وغیرہ) قائم کر کے افراد کو مختلف طریقوں سے مختلف اشیاء (جیسے کار، گھر، موبائیل وغیرہ) کے لیے نہایت آسان شرائط پر قرضے فراہم کرنے نیز کریڈٹ کارڈ وغیرہ عام کرنے کی پالیسیوں سے افراد میں 'اپنی چادر دیکھ کر پاؤں پھیلاؤ' کی ذہنیت کے برعکس اپنی آمدنی سے بہت بڑھ کر معیارِ زندگی اپنانے اور بلند سے بلند تر معیارِ زندگی کے حصول کی دوڑ میں شریک ہونے کی خواہش اور ذہنیت عام ہوتی ہے جس کا لازمی نتیجہ خواہشات کی غلامی، لذت پرستی اور دنیا کی محبت کی صورت ہی میں نکلتا ہے۔ چنانچہ جیسے جیسے افراد ان صفات سے متصف اور ان کے خوگر ہوتے چلے جاتے ہیں، سرمایہ دارانہ معاشرے میں حصولِ لذت اور ارادے کی تکمیل کے سوا اظہارِ ذات کا ہر دوسرا طریقہ ناممکن العمل ہوتا چلا جاتا ہے کیونکہ حصولِ لذت اور ارادے کی تکمیل کے ذریعے ہی سرمائے کی بڑھوتری (آزادی) کا نظام بالادستی قائم کرتا ہے۔ پھر معاشرہ جتنا زیادہ نظریاتی نقشے کے مطابق ڈھل جاتا ہے، پالیسیاں بھی اتنی ہی مؤثر دکھائی دیتی ہیں یعنی ان کے اثرات معاشرے پر زیادہ گہرے ہوتے ہیں۔ فرض کریں کہ اگر قرضوں کی آسان فراہمی کی اسی پالیسی کو کسی ایسے معاشرے میں اپنایا جائے جہاں مذہبی روایات مضبوط ہونے کی وجہ سے لوگ قرضہ لینے کو ایک عیب تصور کرتے ہوں یا جہاں خاندانی نظام مضبوط ہو اور افراد ایک دوسرے کی پریشانیوں میں کام آتے ہوں تو اس پالیسی کے خاطر خواہ نتائج برآمد نہ ہو سکیں گے۔ پالیسیاں جتنی زیادہ مؤثر ہوں گی، حکومت کی پذیرائی بھی اتنی ہی زیادہ ہوگی۔ الغرض پالیسیوں کے نتائج اور اثرات یہ بتانے کے لیے بہت کافی ہوتے ہیں کہ افراد کس قدر مطلوبہ تصور فرد میں ڈھل چکے ہیں نیز یہ کہ حکومت کے اب تک کے کیے گئے اقدامات کتنے مؤثر ثابت ہوئے ہیں۔ اسی لیے آج کل آپ یہ بات سنتے ہیں کہ پاکستانی معاشرے کے افراد میں ابھی وہ صفات ہی پیدا نہیں ہوئی ہیں جو ترقی کرنے کے لیے ضروری ہیں، یعنی ہمارے معاشرے میں 'قدامت پسندی' (خیر اور شر کے معیارات طے کرنے کے لیے ہمیشہ دورِ نبویؐ، خلافتِ راشدہ اور اولیاء اللہ کے حوالے دینے کی ذہنیت)، بنیاد پرستی (ہر بات کے لیے قرآن وسنت اور اجماعِ امت سے دلیل طلب کرنے کی عادت)، عدم ٹولرنس (tolerance) (زندگی گزارنے کے تمام طریقوں کو مساوی نہ سمجھنے کی ذہنیت)، دنیا کو قید خانہ گردانئے کی ذہنیت وغیرہ عام ہیں، اور ہمیں Enlightened (آزادی کا خواہاں) ہونے کی ضرورت ہے تب ہی ترقی ممکن ہو سکے گی۔ ہماری ہر حکومت سے بڑھ کر موجودہ حکومت نے تو براہِ راست اسی مقصد کے حصول کو حرزِ جاں بنا رکھا ہے اور ہر جگہ اسی بات کا رونا رویا جاتا ہے کہ ہمیں اسلام کی ایک 'معتدل اور ترقی پسند' تعبیر کرنے کی ضرورت ہے۔

## اصل حکومت سوشل سائنسز کی:

ہماری اس وضاحت کے بعد اب ذرا ایک لمحے کے لیے جمہوریت کے حق میں دی جانے والی ایک سادہ اور مشہور سی دلیل پر غور کریں:

'اگر عوامی نمائندے عوام کی خواہشات کے مطابق پالیسیاں نہ بنائیں تو عوام کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اگلی دفعہ وہ کسی اور پارٹی کو ووٹ دے کر اپنا نمائندہ بنالیں'

یہ دلیل درحقیقت سوشل سائنسز کی بالادستی قائم کرنے کی دلیل ہے۔ اس دلیل کی منطق سمجھنے کے لیے اس میں کیے گئے دعووں کی ساخت پر غور کریں:

الف) وہ نمائندے جو 'عوام کے اجتماعی خیر' (General good) کی بالادستی قائم نہیں کرتے انہیں نکال باہر کیا جانا چاہئے۔

ب) سوشل سائنسز یہ بتاتی ہیں کہ 'عوام کا اجتماعی خیر' کیا ہے اور اسے کیسے حاصل کیا جاسکتا ہے۔

نتیجہ: وہ نمائندے جو سوشل سائنسز کی بالادستی قائم نہیں کرتے انہیں نکال باہر کیا جانا چاہئے۔

یہی وہ بات ہے جو جیفرسن کے اس اقتباس میں کہی گئی تھی جسے ہم نے اوپر نقل کیا تھا۔ پس ہم دیکھ سکتے ہیں کہ ہر جمہوری معاشرتی تنظیم کا جواز مفروضہ تصورِ فرد (اس دنیا میں اس کی حیثیت اور مقصد) ہی کی بنیاد پر ہی دیا جاتا ہے، نیز یہ کہ جمہوری ریاست میں کسی حکومت کی کامیابی اور ناکامی جانچنے کا اصل معیار سوشل سائنسز کی علیت ہی فراہم کرتی ہیں۔ یعنی جمہوریت گویا عوامی نمائندوں اور عوام کی خواہشات دونوں پر تحریکِ تنویر سے نکلی ہوئیں اور سرمایہ داری کی آلہ کار سوشل سائنسز کی بالادستی کا دوسرا نام ہے۔

## نتائج (Conclusions):

اس ساری بحث سے درج ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں۔

۱) جمہوری عمل آلہ کار ہے:

الف) تحریکِ تنویر کے اس مفروضہ تصورِ حق (آزادی یعنی سرمائے میں مسلسل اضافے) کی معاشرتی بالادستی کا جو سوشل سائنسز میں متشکل ہو کر نظامِ زندگی کی تعمیر کی راہ دکھاتا ہے۔

ب) سرمایہ دارانہ نظامِ حکومت کی ابدی بالادستی کا۔

۲) ووٹنگ کا عمل بذاتِ خود مطلوب ومقصود شے نہیں بلکہ یہ محض سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی کے تسلط قائم کرنے کا بہترین آلہ کار ہے۔ اگر اس کا وجود سرمایہ داری کے لیے وجہ خطرہ بن جائے تو اسے ختم کر دینا ضروری ہے۔

۳) کسی بھی معاشرتی صف بندی کا تصور غیر اقداری (Value-neutral) یا کسی خاص مقصدیت سے بالاتر (Objective free) ہو ہی نہیں سکتا، جیسا کہ سیکولرازم کے بارے میں ہمارے جمہوریت پسند مفکرین کا عام خیال ہے۔ ہر معاشرتی تنظیم کا جواز مفروضہ تصورِ فرد پر ایمان لانے کے بعد ہی فراہم کرنا ممکن ہوتا ہے اور اسی کی بنیاد پر پالیسیوں کا جواز بھی فراہم کیا جاتا ہے۔ پس اگر تصور فرد مقصدیت سے بالاتر نہیں ہوسکتا، تو وہ پالیسیاں کیسے مقصدیت سے خالی ہوسکتی ہیں جو اس تصورِ فرد سے نکلتی ہیں۔ لہٰذا سوشل سائنسز کو غیر اقداری تصور کر کے استعمال کرنا ناسمجھی کی بات ہے۔

۴) مفروض تصورِ فرد اختیار کرنے کی کوئی عقلی دلیل یا توجیہہ نہیں ہوتی بلکہ اسے محض ایک ایمان کے طور پر قبول کیا جاتا ہے۔ نیز اسی مخصوص تصورِ فرد ہی سے معاشرتی اقدار اور عقلیت کے معیارات وغیرہ نکلتے ہیں۔ اگر مفروض تصورِ فرد تبدیل کر دیا جائے تو معیاراتِ عقلیت، معاشرتی اقدار، ریاستی تنظیم اور پالیسیوں کے تمام تر تصورات تبدیل ہو جاتے ہیں۔

۵) جمہوری طرزِ حکومت کا جواز درحقیقت:

الف) فرد یعنی ہیومن رائٹس کی حاکمیت کے مابعد الطبعیاتی ایمان

ب) وحی کے انکار

ج) سرمایہ دارانہ عقلیت کے ماتحت تعمیرِ علم کے امکان کے ایمان

پر ہی منحصر ہے۔

۶) کسی خاص نوعیت کی معاشرتی ہیئت (Structure) کا ان خاص مقاصد کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہوتا ہے جن کے تحت افراد کوئی معاشرہ قائم کرتے ہیں۔ ایک ہی قسم کی معاشرتی صف بندی سے دو متضاد مقاصد کا حصول ممکن نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا اگر آپ کسی دوسرے نظامِ معاشرت کو اپنے معاشرے میں پنپنے کی اجازت دیتے ہیں تو لامحالہ وہ مقاصد، اقدار، ادارے، معیاراتِ خیر و شر اور معیاراتِ عقلیت و علمیت وغیرہ جن کے تحت وہ دوسرا نظامِ معاشرت قائم ہوا تھا انہیں بھی اپنے معاشرے میں مقبول بناتے ہیں۔ کسی خاص معاشرتی نظام کو اس کے مقاصد سے علیحدہ رہتے ہوئے اختیار کر سکنے کے امکان اور امید کے بارے میں کم از کم یہی کہا جاسکتا ہے کہ ایں خیال است، محال است و جنوں۔

۷) جب ہم اس بات کا ادراک کر لیتے ہیں کہ جمہوری عمل کا جواز ایک مخصوص تاریخ سے نکلنے والے تصورِ فرد پر منحصر ہے تو اس کی آفاقیت کے تمام تر دعوے خاک میں مل جاتے ہیں (یعنی یہ دعویٰ کہ جمہوری عمل ہی وہ واحد عقلی نظامِ حکومت ہے جو ہر معاشرے کے لیے موزوں ترین ہے ایک غلط دعویٰ ہے)۔ ایک ایسا معاشرہ جو تحریکِ تنویر سے نکلنے والے مخصوص (آزاد اور قائم بالذات) تصورِ فرد کو رد کرتا

ہو یا اس پر ایمان نہ رکھتا ہو اسے اپنی ریاستی صف بندی کو لازماً جمہوری آدرشوں پر استوار کرنے پر قائل کرنے کے لیے کوئی عقلی دلیل موجود نہیں ہے۔ جمہوری عمل کو محض جدیدیت (Modernity) کے اسی مخصوص پس منظر ہی میں سمجھا جانا چاہیے (اور اسی مخصوص پس منظر ہی میں اسے سمجھا جا سکتا ہے) جس کا مقصد انسان کو اپنے رب کے بجائے اپنے نفس کا غلام بنانا تھا۔

**نظامِ زندگی: ایک مربوط حقیقت کا نام:**

اس مضمون کے نتائج میں سے جو آخری اور اہم تر ہے وہ یہ کہ انسانی زندگی ایک مربوط حقیقت کا نام ہے جس کے اجزا کو علیحدہ علیحدہ متصور نہیں کیا جا سکتا۔ اسی اہم بات کی وضاحت ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری صاحب نے درج ذیل الفاظ میں کی ہے:

'انسانی حیات تین سطحوں پر ہوتی ہے:

۱) انفرادی سطح پر جہاں فرد اپنی ایمانیات کا تعین کرتا ہے اور ان ایمانیات کی بنیاد پر اپنے حال (مقصد) اور مقام کا تعین کرتا ہے۔

۲) معاشرتی سطح پر ان اقدار کے فروغ کے لیے جن کو افراد نے غیر اکراہی طور پر اختیار کیا ہے۔

۳) ریاستی سطح پر جہاں جبری مقبول یا عام طور پر برداشت کیے جانے والے اقدار کو قانون اور قوت کے ذریعہ نافذ العمل بنایا جاتا ہے۔

ان تین سطحوں کے ارتباط کو نظامِ زندگی کہتے ہیں۔۔۔یا اسے تہذیب بھی کہا جا سکتا ہے۔ ہر تہذیب ایک مخصوص انفرادیت، ایک مخصوص معاشرت اور ایک مخصوص ریاست کو فروغ دیتی ہے۔۔۔ایک خاص انفرادیت ایک مخصوص معاشرت ہی میں پنپ سکتی ہے۔ غیر مسلم معاشرے اور غیر مسلم ریاست میں اسلامی شخصیت عام نہیں ہو سکتی۔' (ساحل اگست ۲۰۰۶: ص ۲۰۔۲۱)

یہ بات اچھی طرح سمجھنے کی ہے کہ سرمایہ داری محض کسی 'معاشی نظریے' کا ہی نام نہیں، بلکہ ایک نظام زندگی ہے جس کا خاص تصورِ فرد، معاشرہ اور ریاست ہے اور جو ایک اور ہی قسم کی تہذیب وجود میں لاتا ہے۔ استادِ محترم کے الفاظ میں:

'سرمایہ دارانہ عقلیت اور سرمایہ دارانہ عمل معاشی جدوجہد تک محدود نہیں رہ سکتے۔ دنیا میں آج کوئی ایسا ملک نہیں جہاں سرمایہ دارانہ معیشت ترقی کر رہی ہو لیکن خاندان تباہ نہ ہو رہے ہوں، زنا عام نہ ہو رہا ہو۔ ادب اور ثقافت دھوکہ، غلیظ ترین اور فحش ترین رجحانات کی عکاسی نہ کر رہا ہو۔ استبداد، ظلم اور جعل سازی عام نہ ہو۔' (ساحل اگست ۲۰۰۶: ص ۳۸۔۳۹)

**۵) سرمایہ داری کے خلاف حکمتِ عملی کی نوعیت:**

چنانچہ فرد، معاشرے اور ریاست کا تعلق کچھ اس نوعیت کا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم ہے؛ سرمایہ دارانہ شخصیت کے بغیر سرمایہ دارانہ معاشرت اور ریاست قائم نہیں رہ سکتے جبکہ سرمایہ دارانہ معاشرت اور ریاست کے بغیر سرمایہ دارانہ شخصیت کا وجود ناممکن ہے۔ لہٰذا سرمایہ داری کو شکست دینے کے لیے اسلامی جدوجہد کو بھی لازماً زندگی کی تینوں سطحوں پر کام کرنا ہوگا، جیسا کہ استاد محترم نے فرمایا:

'(سرمایہ داری کے خلاف) اسلامی جدوجہد تین سطحوں پر منتج ہے: ۱) تزکیہ (انفرادیت کی سطح پر)، ۲) تبلیغ اور نصیحت (معاشرے کی سطح پر)، ۳) جہاد اور خلافت (ریاست کی سطح پر)' (ساحل اگست ۲۰۰۶: ص ۲۱)

نیز

'تحفظ دین اور غلبۂ دین کی جدوجہد برپا اور منظم کرنے والے چار ممتاز گروہ ہیں:

۱) مدرسین اور مزکی (جن کا بنیادی ہدف اسلامی انفرادیت کا فروغ ہے۔)

۲) مبلغین اور مصلحین (جو دینی تہذیبی روایات کے تحفظ اور فروغ اور حلال کاروبار کے پھیلاؤ میں کلیدی کردار ادا کرتے ہیں۔)

۳) انقلابی (جو رائج شدہ نظام زندگی میں مکمل تبدیلی کے خواہاں ہیں۔)

۴) مجاہدین (جو استعماری طاقتوں کے پھیلاؤ میں مزاحمت کر کے اسلامی ریاستوں کے قیام کے مواقع فراہم کر رہے ہیں۔)

لہٰذا تحفظ اور غلبۂ دین کی تحاریک کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان تینوں سطحوں پر کیے جانے والے اپنے مجموعی کام کو اس طرح مربوط کریں کہ اسلامی نظام زندگی --- نہ کہ صرف اسلامی انفرادیت، صرف اسلامی معاشرت یا صرف اسلامی ریاست --- فروغ پائے۔ یہ درست ہے کہ ہر جماعت اپنے ہی ذمہ کا کام کرے گی، لیکن وہ اس کام کو دوسری جماعتوں کے کام سے مربوط اور منطبق کرنے کی سعی بھی لازم پکڑے گی۔ اگر عمارت کا فرش بنانے والے مزدوروں نے عمارت کی دیواریں کھڑی کرنے والے مزدوروں کی ضروریات کا خیال نہ رکھا تو اسلامی نظام زندگی کی عظیم الشان عمارت کس طرح کھڑی کی جا سکے گی'۔ (ساحل اگست ۲۰۰۶: ص ۲۱ اور ۴۷)

دوسرے لفظوں میں ہر اسلامی گروہ اور تحریک کو دوسرے اسلامی گروہ کو اپنا 'رفیق' سمجھنا چاہئے نہ 'حریف'۔ مولانا منظور احمد نعمانیؒ کے الفاظ میں:

'دینی تحریکوں کے کام میں تفریق نہیں بلکہ تطبیق کی ضرورت ہے کیونکہ دین کو سب

اداروں، تحریکوں اور کاموں کی ضرورت ہے۔ دین کی ضرورتیں اتنی زیادہ اور پھیلی ہوئی ہیں کہ کوئی ادارہ، کوئی سلسلہ، کوئی جماعت اور کوئی تحریک اکیلے ان ضرورتوں کو پورا نہیں کرسکتی۔ دوسرے اداروں کی خدمات کی قدر نہ کرنا اور کسی اختلاف کی وجہ سے ان کو تنقید کا نشانہ بنانا اس وقت کی بڑی مہلک بیماری ہے، دوسروں کی برائیاں منظر پر آ رہی ہیں لیکن خوبیوں کا کہیں چرچا نہیں۔ صحیح دینی مزاج یہ ہے کہ ہر دینی تحریک کی کامیابی کی دعائیں کی جائیں، غلطیوں پر دل سوزی سے متوجہ کیا جائے، اس لیے کہ جو غلطی پر نظر آتے ہیں وہ بھی دین کے بعض اہم شعبوں کو سنبھالے ہوئے ہیں اور اس طرح انہوں نے ہم کو یہ موقع دیا ہے کہ ہم دوسرے کاموں سے مطمئن و یکسو ہو کر اپنا کام کریں'۔ (ساحل اگست ۲۰۰۶، سرورق)

## خلاصہ مباحث:

چند الفاظ میں مضمون کا خلاصہ بیان کرنے کے بجائے زیادہ مناسب یہ ہوگا کہ ہم وہ اہم سوالات قارئین کے سامنے رکھ دیں جن کا جواب دے کر وہ بذاتِ خود مضمون کے مباحث سمجھ جائیں (اس مضمون میں ہم نے انہیں سوالات کے جوابات دینے کی کوشش کی ہے)۔

۱) کیا فرد، معاشرے اور ریاست کو علیحدہ علیحدہ سمجھنا ممکن ہے؟

۲) تصورِ فرد کس چیز سے عبارت ہوتا ہے؟

۳) سرمایہ دارانہ تصورِ فرد کیا ہے؟ نیز آزادی اور مساوات کا مفہوم کیا ہے؟

۴) آزادی اور ہیومن رائٹس کا باہمی تعلق کیا ہے؟

۵) سرمایہ دارانہ تصورِ فرد سے کس قسم کا معاشرہ وجود میں آتا ہے؟

۶) سرمایہ دارانہ معاشرتی تنظیم کو قائم کرنے کے لیے کس مقصد اور نوعیت کی قانون سازی کرنے کی ضرورت پڑتی ہے؟

۷) سرمایہ دارانہ معاشرتی تنظیم کی ریاستی سرپرستی کے لیے جمہوری اصول اپنانا کیوں ضروری ہے؟

۸) جمہوری عمل کیسے روبہ عمل ہوتا ہے؟ نیز سرمایہ دارانہ جمہوری عمل اور ہیومن رائٹس کا کیا تعلق ہے؟

۹) آزادی اور سرمائے میں کس نوعیت کا تعلق ہے؟

۱۰) جمہوری پالیسیاں کس علیت سے نکلتی ہیں؟

۱۱) کیا کوئی نظامِ ریاست غیر اقداری بھی ہوسکتا ہے؟

۱۲) عملی دنیا کو نظریاتی دنیا کے ماتحت چلانے کا طریقۂ کار کیا ہے؟

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمیں حق بات سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

## حواشی

۱۔ ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری (۲۰۰۶)، عالم اسلام اور مغرب کی کشمکش: نئے تناظر میں، 'ماہنامہ ساحل'، اگست ۲۰۰۶، ص: ۲۶۔۶۷، کراچی

۲۔ ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری (۲۰۰۱)، 'مغربی تہذیب: ایک معاصرانہ تجزیہ'، شیخ زید اسلامک سینٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور


1. Ansari, Javed Akbar (2004) *"Rejecting Freedom and Progress"*, Jareedah Vol. 29, Karachi, University of Karachi: p. 47-224

2. Ansari, Javed Akbar and Zeshan Ahmed (2006), *Business Ethics in Pakistan,* Karachi, Royal Book Publishers

3. Baradat, Leon (2000), *Political Ideologies,* 7th Ed., Prentice Hall, New Jersey

4. Berlin, I. (1973), *"Two concepts of liberty"* in Political Philosophy, edited by Anthony Quinton, Oxford University Press, UK

5. Bruder Kenneth and Moore Brook (2002), *Philosophy,* 5th Ed., Mc Graw Hill, USA

6. Cole K, J. Cameron, and C. Edwards (1983), *Why Economists Disagree,* The political economy of economics, Longman group limited

7. Feldman, Fred (1978), *"Kant's Ethical Theory",* Introductory Ethics, Prentice Hall Inc., Upper Saddle River, NJ.

8. Foucault, M. (1976), *Discipline and Punishment,* Harmondsworth Penguin

9. Friedman, Milton (1982), *Capitalism and Freedom,* Chicago,

University of Chicago Press

10. Habarmas, J. (1989), *The Discourse of Modernity,* Macmillan, London

11. Jefferson, Thomas *"Declaration of Independence",* The Writings of Thomas Jefferson Memorial Edition (ME) (Lipscomb and Bergh, editors) 20 Vols. Washington, D.C., 1903-04

12. Jefferson, Thomas *"Thomas Jefferson on Politics and Government",* The Writings ofThomas Jefferson Memorial Edition (ME) (Lipscomb and Bergh, editors) 20 Vols., Washington, D.C., 1903-04

13. Locke, John (1956), *The Second Treatise of Government,* ed. J. W. Gough, New York

14. Rousseau J. (1987), *The Social Contract,* tr. by Maurice Cranston, Penguin

15. Sterba, P. J. (1992), *Justice: Alternative Political Perspectives,* second ed., Wadsworth publishing company, Belmont, California

16. Siddique M. Zahid (2005), *The Political Economy of Neoclassical and Islamic Economics,* M. Phil dissertation, Quaid-i-Azam University, Islamabad (unpublished work)

# کیا اسلام فرد کا نجی مسئلہ ہے؟

## سیکولرزم اور ملٹی کلچرلزم کا تنقیدی جائزہ

(**ضروری وضاحت:** مضمون کے مباحث میں کئی مقامات پر دوران بحث مذہب کا لفظ عام طور پر استعمال کر دیا گیا ہے، لیکن اس سے ہماری مراد اسلام ہی ہے کیونکہ سارے مضمون میں ہم نے اسلام ہی کے تناظر میں بحث کی ہے)

اس مضمون میں ہمارا مقصد ان نظریات کا جائزہ لینا ہے جو اسلام کو جمہوریت کی روشنی اور پس منظر میں سمجھنے کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔ اس سلسلے میں عمومی طور پر دو قسم کے رویے پائے جاتے ہیں، ایک سیکولر دوسرا معذرت خواہانہ۔ اس مضمون میں ہم انشاء اللہ سیکولر طبقے کے نظریات مختصراً زیر بحث لائیں گے اور معذرت خواہ طبقے کے نظریات کسی اور مضمون کے لیے اٹھا رکھتے ہیں۔

**مذہبی جدیدیت پسندی کی تین مختلف شکلیں:**

البتہ اس سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مذہبی جدیدیت پسندی کے خدوخال بھی مختصراً واضح کر دیں۔ مذہبی معاملات میں جدیدیت پسندی کا اظہار تین قسم کے رویوں میں ہوتا ہے:

الف) مغرب سے مرعوبیت کی بنا پر اسلامی تاریخ کی معتبر تعبیر چھوڑ کر ایک نئی تعبیر تلاش و پیش کرنا۔ اس فکر کے حاملین اسلامی تاریخ اور علمیت کو مکمل طور پر رد نہیں کرتے، لیکن جدید دور میں پائے جانے والے تمام مغربی تصورات کو خیر تسلیم کر کے اسلامی تاریخ ہی کا تسلسل گردانتے ہیں۔ کبھی وہ کہتے ہیں کہ سائنس کے اصل موجد تو مسلمان تھے نیز یہ کہ سائنس اصل میں مسلمانوں کی کھوئی ہوئی میراث ہے، کبھی ملٹی کلچرل ازم (multi-culturalism) یعنی کثیر معاشرتی نظام کو مدنی معاشرے میں تلاش کیا جاتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کی ذات میں موجودہ بینکاری نظام کا بانی دکھایا جاتا ہے، معتزلہ کو بھی اسلامی تاریخ کا اہم گروہ بنا کر دکھایا جاتا ہے نیز ان کی شکست کو امتِ مسلمہ کے جمود کا شاخسانہ قرار دیا جاتا ہے، جمہوریت کو بھی اسلام ہی کا عطیہ قرار دیا جاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ المختصر دورِ جدید میں مقبول عام ہر جاہلانہ تصور کو کسی نہ کسی طرح اسلامی تاریخ سے جوڑ دینے میں ہی اسلام کی بقا سمجھی جاتی ہے۔ اس رویے کی سب سے بہترین عکاسی علامہ اقبالؒ کے خطبات میں ملتی ہے۔ اس طبقے کو ہم revisionist طبقہ کہہ سکتے ہیں جس کا اصل ہدف مغرب کی اسلام کاری (Islamization of west) ہے۔

ب) جدیدیت زیادہ بگڑی ہوئی شکل میں اپنا اظہار اس دعوے کے ساتھ کرتی ہے کہ آج تک کوئی

بھی شخص اسلام کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا، اور میں وہ پہلا انسان ہوں جس پر اسلام کی اصل حقیقت کھل کر سامنے آئی ہے، لہٰذا سب لوگوں کے لیے لازم ہے کہ چودہ سو سال کے اجماعِ امت کو زمین بوس کر کے میری پیروی کریں۔ اس رویے کی ایک شکل یہ دعویٰ بھی ہوتا ہے کہ اسلاف نے اپنے وقت کے تقاضوں کے مطابق اسلام کی ایک ایسی تشریح کی تھی جو ان کی معاشرتی ضروریات پوری کرتی تھی، اور چونکہ اب حالات بدل گئے ہیں لہٰذا ہمیں اپنے دور کے مطابق اسلام کی ایک نئی تعبیر وتشریح وضع کرنی چاہئے کیونکہ پرانی تعبیر اب قابلِ عمل نہیں رہی۔ برصغیر میں اس فکر کے بانی سر سید احمد خان تھے۔ اس فکر نے اپنا اظہار مختلف النوع قسم کی گمراہیوں کی شکل میں کیا۔ یہ طبقہ جمہوریت کی سمجھ بوجھ کے بغیر ہی اسے اسلام کا اصلی اور واحد نظامِ حکومت ثابت کرنے کی ٹھان بیٹھا ہے۔ یہ گروہ جمہوریت سے مرعوبیت کی بنا پر کبھی ملوکیت کو تمام برائیوں کا منبع فرض کر کے پوری اسلامی تاریخ پر خطِ تنسیخ پھیر دیتا ہے، اور کبھی خلافت کو جمہوریت کا ہم معنی قرار دے کر حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین پر تعن و تشنیع کے تیر برساتا ہے۔ جب دلائل تلاش کرنے کی بات آئی تو اس کے لیے قرآنی آیات اور احادیث کی دور از کار تاویلات سے لے کر ہر گری پڑی تاریخی شہادت اور واقعے سے بھی گریز نہ کیا گیا، کیونکہ جب معاملہ بے اصولی تاویلات کا ہی ٹھہرا، تو پھر جمہوریت ہی کیا کوئی بھی نظریہ قرآن سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ یار لوگوں نے تو ڈارون اور کائنات کی ابتدا کے سائنسی نظریات سے لے کر مارکسزم، کیپیٹل ازم، لبرل ازم اور سیکولرازم جیسے مذہب دشمن معاشرتی نظریات نیز ہیومن رائٹس جیسے کافرانہ تصورات تک اسی قرآن سے ثابت کر دکھائے ہیں۔ آج کل اس فکر کے سب سے بڑے ترجمان جاوید احمد غامدی صاحب ہیں۔ اس مکتبۂ فکر کا مقصد اسلام کی مغرب کاری (westernization of Islam) ہے۔

ج) جدیدیت کا بدترین ظہور سیکولرازم کی صورت میں ہوتا ہے جس کے مطابق مذہب فرد کا صرف ذاتی مسئلہ قرار پاتا ہے نیز معاشرتی تشکیل اور اداراتی و ریاستی صف بندی سے اسے بے دخل کر دیا جاتا ہے۔ یہ طبقہ جمہوری اقدار اور ہیومن رائٹس کی بالادستی کا دعویدار ہے۔ اس طبقے نے عام مسلمانوں کو دھوکہ دینے اور ان کی توجہ حاصل کرنے کے لیے جمہوریت جیسے ابلیسی تصورِ حیات کے حق میں اسلامی علمیت سے جھوٹی دلیلیں تراش رکھیں ہیں حالانکہ اس طبقے کو مذہب سے اصلاً کوئی دلچسپی نہیں۔ آج کل مہدی حسن، ڈاکٹر منظور احمد، ڈاکٹر مبارک علی، ڈاکٹر جاوید اقبال اور ان کے ہمنوا اکثر ٹی وی پروگراموں میں اس فکر کا پرچار کرتے دکھائی دیتے ہیں۔

**مذہبی جدیدیت پسندوں کے اہم خصائص:**

یہ تینوں طبقات درحقیقت ایک دوسرے کے مؤید و مددگار کی حیثیت سے کام کرتے ہیں اور ان سب کا

اصل مسئلہ عقل کو وحی سے بالاتر یا کم از کم اس کے برابر ذریعۂ علم سمجھنا ہے، اور امتِ مسلمہ کی پوری تاریخ میں اس گمراہی کے نشانات سوائے معتزلہ کے اور کسی گروہ کے ہاں نہیں ملتے۔ بغور دیکھا جائے تو جدیدیت پسندی کے تمام رویوں میں چند مشترک امور نظر آتے ہیں، مثلاً:

۱) نقلی دلائل کو اہمیت دینے کے بجائے رائے پرستی اور عقلی قیاسات کی بنیاد پر بڑے بڑے مفروضے قائم کر لینا۔

۲) عوام الناس میں یہ گمراہی پھیلانا کہ قرآن کی تشریح ہر شخص کر سکتا ہے، اس کے لیے کسی خاص قسم کی علمی لیاقت اور مہارت کی ضرورت نہیں۔

۳) کسی نہ کسی درجے میں حدیث کی حجیت کا انکار کرنا یا اس کی تشریعی حیثیت کم کرنا۔ سارا زور اکیلے قرآن کی طرف توجہ دلانے پر صرف کرنا۔

۴) مختلف درجوں میں اسلاف پر طعن و تشنیع کے تیر برسانا اور اجماعِ امت یہاں تک کہ تعامل صحابہؓ کو پسِ پشت ڈال کر اسلام فہمی کا شوق رکھنا۔

۵) چونکہ عوام الناس قطعی طور پر ان کے نظریات سے اباء کرتی ہے، لہٰذا اپنے نظریات کے پرچار اور تسلط کے لیے ریاست کی سرپرستی میں کام کرنا (معتزلہ کی پوری تاریخ اس کا منہ بولتا ثبوت ہے، اسی طرح جدید ترکی کی تاریخ اور آج کل پاکستان کے جدیدیت پسند طبقے کے حالات بھی سب لوگوں کے سامنے ہیں۔)

۶) اسلام کے خود ساختہ فلسفے پر محض خوشنما تقاریر کرنے کا شوق رکھنا، لیکن احکامات شریعت کی دائمی پابندی، تقویٰ، عشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور عزیمت جیسی صفات عالیہ سے کوسوں دور ہونا۔

**مذہبی جدیدیت پسندوں کے مقاصد:**

درحقیقت جدیدیت پسندوں کے نظریات مان لینے کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ ہم یہ مان لیں کہ پوری امت مسلمہ چودہ سو سال تک اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ایک ایسے حکم کی خلاف ورزی کرتے رہے جس پر عمل کرنا اس کا اجتماعی فریضہ تھا۔ نتیجتاً امتِ مسلمہ کا فریضہ قرار پایا کہ نہ صرف یہ کہ وہ فوراً اپنی اس غلطی کا اعتراف کرکے اس خاص نوع کے نظامِ حکومت کی حقانیت پر قرآن وسنت سے دلائل جمع کر دے، بلکہ ساتھ ہی ساتھ امتِ مسلمہ کے تمام آئمہ مفسرین، محدثین، مجتہدین اور اولیاء کرام کی مغفرت کی دعا بھی کرے کہ جن کے غلط طرزِ عمل اور سستی کی وجہ سے امتِ مسلمہ ایک عظیم الشان دینی فریضے کی ادائیگی سے غافل پڑی رہی۔ یہ تمام رویے مرعوبیت اور انگریز کی اس فکری و ذہنی غلامی کا شاخسانہ ہیں جو برصغیر کے مسلمانوں کو ورثے میں ملی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمارے فقہاء کو کروٹ کروٹ جنت

نصیب کرے جنہوں نے کسی بیرونی نظام ہائے عِلم سے متاثر ہوئے بغیر ہی فقہ اسلامی کی وہ بلندو بالا اور عظیم الشان عمارت تعمیر کردی کہ جسے دیکھ کر آج بھی گردنیں فخر سے بلند ہو جاتی ہیں۔ جب یہ لوگ دیکھتے ہیں کہ امتِ مسلمہ ان کے باطل نظریات کو تسلیم کرنے سے گریزاں ہے تو یہ بجائے اپنی اصلاح کرنے کے آئمہ اور اکابرین امت پر الزام تراشی کرنے لگتے ہیں۔ کبھی کہا جاتا ہے کہ فقہ کا عظیم الشان ذخیرہ یونانیوں اور رومیوں سے مستعار ہے، کبھی یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ ساری فقہ دور ملوکیت کی پیداوار اور غلام ہے اور اگر اس سے بھی دل کا غبار نہ نکلے تو کہہ دیا جاتا ہے کہ اسلام کی اصل تعلیمات عجمی سازش کی آمیزش کا شکار ہو کر رہ گئیں (نعوذ باللہ من تلك الهفوات)۔ ان تمام دعووں کے لیے نہ تو کسی عقلی دلیل اور نہ ہی کسی نقلی شہادت کی ضرورت پڑی، بس ادھر ادھر کے چند واقعات کو توڑ موڑ کر نتیجے نکال لیے گئے ہیں۔ حق بات یہ ہے کہ یہ تینوں گروہ اس صراطِ مستقیم سے ہٹے ہوئے ہیں جس پر ہمارے اسلاف کا اجماع تھا اور علمائے حق نے آج بھی جسے مضبوطی سے تھام رکھا ہے۔

مضمون کے پہلے حصے میں ہم سیکولر طبقے کے دعووں کا تجزیہ اور دوسرے میں ان کے چند دلائل کا تنقیدی جائزہ پیش کریں گے۔ حق بات یہ ہے کہ یہ گروہ جتنے بھی دعوے اور تاویلات پیش کرتا ہے وہ دلیل سے زیادہ مغربی اور اسلامی فکر سے لاعلمی کی عکاسی کرتے ہیں۔ ہم تمام دلائل علیحدہ علیحدہ ذکر کرکے انکا محاکمہ کرنے کی کوشش کریں گے، وماتوفیقی الا باللہ العظیم

## 1) سیکولر طبقے کے دعووں کی نوعیت اور ان کا تجزیہ:

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا کہ یہ طبقہ مذہب کو فرد کا نجی مسئلہ قرار دیتا ہے یعنی مذہب کا تعلق ایک فرد کی صرف ذاتی یا نجی زندگی (private life) سے ہے اس دعوے کا تجزیہ کرنے سے پہلے ہم اس کے مطلب کی وضاحت کرتے ہیں۔

### مذہب بحیثیت نجی مسئلہ کے اصولی معنی:

اس دعوے کا مطلب یہ ہے کہ:

۱) مذہب کا افراد کے معاشرتی تعلقات کی تشکیل اور ترتیب متعین کرنے میں کوئی حصہ نہیں ہونا چاہئے۔

۲) معاشرتی صف بندی میں افراد کا مقام اور درجہ بندی طے کرنے میں مذہبی اقدار کا عمل دخل نہیں ہونا چاہئے۔

قبل اس کے کہ ہم اس دعوے کا بودا پن ظاہر کریں، یہ بات نوٹ کرلیں کہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اگر جمہوری عمل ہی کو ریاستی صف بندی کا اصل الاصول مان لیا جائے تو مذہب کی زیادہ سے زیادہ

حیثیت نجی معاملے کے اور کچھ نہیں رہ جاتی (اس اجمال کی تفصیل کیلئے جمہوریت پر ہمارا مضمون دیکھئے ماہنامہ ساحل، نومبر ۲۰۰۶)۔ مختصر یوں سمجھئے کہ جمہوریت کا جواز فرد کی آزادی (یعنی عبدیت کے انکار) کے تصور پر مبنی ہے اور آزادی کا تصور فرد کی زندگی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے: (ا) نجی زندگی (private life)، (۲) اجتماعی زندگی (public life)۔ پرائیویٹ لائف سے مراد کسی شخص کی زندگی کا وہ گوشہ ہے جس میں کوئی فرد کسی دوسرے کی مداخلت کے بغیر جو کرنا چاہے کر سکے، دوسرے لفظوں میں اپنے لیے خیر وشر اور خواہشات کی ترجیحات کا جو پیمانہ طے کرنا چاہے کر سکے: جمناسٹک کلب جانا چاہے تو جا سکے، بندروں کی زندگی کے حالات جمع کرنے پر پوری زندگی صرف کرنا چاہے تو کر لے، شراب خانہ جانا چاہے تو چلا جائے اور اگر مسجد یا گرجہ وغیرہ کی سیر کرنا چاہے تو کر لے۔ الغرض اپنی ذاتی زندگی کو جیسے چاہے مرتب کر لے چونکہ زندگی گزارنے کے تمام طریقے برابر حیثیت رکھتے ہیں (یعنی لایعنی ہیں)۔ اس کے مقابلے میں پبلک زندگی سے مراد فرد کی زندگی کا وہ حصہ ہے جو وہ دوسرے افراد کے ساتھ تعلقات قائم کر کے گذارتا ہے، اور ان تعلقات کے نتیجے میں ایک معاشرہ اور ریاست وجود میں آتی ہے۔ جمہوری ریاست میں ان تعلقات کی بنیاد افراد کی اغراض اور خواہشات کی تکمیل ہوتی ہے نیز اجتماعی فیصلے اس بنیاد پر طے ہوتے ہیں کہ عوام زیادہ سے زیادہ آزادی یعنی سرمائے کا حصول چاہتے ہیں۔ اس کے برعکس مذہب خصوصاً اسلام اس بات کا مدعی ہے کہ فرد کی ذاتی زندگی ہو یا اجتماعی، فیصلے اس بنیاد پر ہونے چاہئیں کہ خدا کیا چاہتا ہے اور یہ بات جمہوریت کی روح کی عین نفی اور ضد ہے (کیونکہ عبدیت اور آزادی بالکل اسی طرح ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے جیسے ایمان اور کفر)۔ لہٰذا اگر مذہب ایک فرد کی نجی زندگی سے باہر نکل کر افراد کی معاشرتی زندگی میں قدم رکھتا ہے تو وہ لازماً جمہوریت کو نیست و نابود کر دے گا۔ پس ایک جمہوری ریاست کے لیے لازم ہے کہ وہ مذہب کو فرد کی ذاتی زندگی کے دائرے میں محصور کر کے رکھے اور اس کے دائرہ عمل کو جس قدر کم ہو سکے کم کرنے کی کوشش کرے۔ اگر کوئی شخص چاہتا ہے تو اپنی مذہبیت کا اظہار اپنی زندگی میں جس قدر چاہے کرے، لیکن وہ اس بات کا حق نہیں رکھتا کہ اپنی مذہبیت کو اپنی اولاد پر نافذ کرنے کی کوشش کرے، چہ جائیکہ مذہب کو اسمبلی کے ایوانوں میں لے آئے۔

سیکولرازم کا سب سے بہترین اصولی رد مولانا مودودی مرحوم نے آج سے کئی برس پہلے ان الفاظ میں بیان فرما دیا تھا:

> ''سیکولرازم کا مطلب یہ ہے کہ خدا اور اس کی ہدایت اور اس کی عبادت کے معاملے کو ایک ایک شخص کی ذاتی حد تک محدود کر دیا جائے، اور انفرادی زندگی کے اس چھوٹے سے دائرے کے

سوادِ دنیا کے باقی تمام معاملات کو ہم خالص دنیاوی نقطۂ نظر سے اپنی صوابدید کے مطابق خود جس طرح چاہیں طے کریں۔ ان معاملات میں یہ سوال خارج از بحث ہونا چاہئے کہ خدا کیا کہتا ہے اور اس کی ہدایت کیا ہے اور اس کی کتابوں میں کیا لکھا ہے۔۔۔ یہ نظریہ کہ خدا اور مذہب کا تعلق صرف انسان کی انفرادی زندگی سے ہے سراسر ایک مہمل نظریہ ہے جسے عقل وخرد سے کوئی سروکار نہیں۔ ظاہر بات ہے خدا اور بندے کا تعلق دو حال سے خالی نہیں ہوسکتا، یا تو خدا انسان کا اور اس ساری کائنات کا جس میں انسان رہتا ہے خالق، مالک اور حاکم ہے، یا نہیں ہے۔ اگر وہ نہ خالق ہے، نہ مالک ہے اور نہ ہی حاکم، تو اس کے ساتھ پرائیویٹ تعلق کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے، نہایت لغو بات ہے کہ ایک ایسی غیر متعلق ہستی کی خوامخواہ پرستش کی جائے جس کا ہم سے کوئی واسطہ ہی نہیں ہے۔ اور اگر وہ فی الواقع ہمارا اور اس جہان ہست وبود کا خالق، مالک اور حاکم ہے تو اس کے کوئی معنی نہیں ہیں کہ اس کی عمل داری (Jursidiction) محض ایک شخص کی پرائیویٹ زندگی تک محدود ہو، اور جہاں سے ایک اور ایک دو آدمیوں کا اجتماعی تعلق شروع ہوتا ہے وہیں سے اس کے اختیارات ختم ہو جائیں۔ یہ حد بندی اگر خدا نے خود کی ہے تو اس کی کوئی سند ہونی چاہئے۔ اور اگر اپنی اجتماعی زندگی میں انسان نے خدا سے بے نیاز ہو کر خود ہی خود مختیاری اختیار کی ہے تو یہ اپنے خالق و مالک اور حاکم سے اس کی کھلی بغاوت ہے۔۔۔ اس سے زیادہ لغو بات اور کیا ہوسکتی ہے کہ ایک ایک شخص فرداً فرداً تو خدا کا بندہ ہو، مگر یہ الگ الگ بندے جب مل کر معاشرہ بنائیں تو بندے نہ رہیں۔ اجزا میں سے ہر ایک بندہ مگر اجزا کا مجموعہ غیر بندہ، یہ ایک ایسی بات ہے جس کا تصور صرف پاگل ہی کرسکتا ہے۔ پھر یہ بات کسی طرح ہماری سمجھ میں نہیں آتی کہ اگر ہمیں خدا کی اور اس کی راہنمائی کی ضرورت نہ اپنی خانگی معاشرت میں ہے، نہ محلے اور شہر میں، نہ مدرسے اور کالج میں، نہ منڈی اور بازار میں، نہ پارلیمنٹ اور گورنمنٹ ہاؤس میں، نہ ہائی کورٹ اور سول سیکٹریٹ میں، نہ چھاؤنی اور پولیس لائن میں اور نہ میدان جنگ اور صلح کانفرنس میں تو آخر اس کی ضرورت ہے کہاں؟ کیوں ایسے خدا کو مانا جائے اور اس کی خوامخواہ پوجا پاٹ کی جائے کہ جو تو اتنا بے کار ہے کہ زندگی کے کسی معاملے میں بھی ہماری رہنمائی نہیں کرتا، یا معاذ اللہ ایسا نادان ہے کہ کسی معاملے میں بھی اس کی ہدایت ہمیں معقول اور قابلِ عمل نظر نہیں آتی۔''

(بحوالہ ماہنامہ ترجمان القرآن، جنوری ۲۰۰۸)

اس اصولی رد کے بعد اب ہم سیکولرازم کا تفصیلی جائزہ پیش کرتے ہیں۔

## 'مذہب (اسلام) نجی مسئلہ ہے' کے لازمی منطقی نتائج:

اب اس دعوے کے چند مضمرات (implications) کا جائزہ لیتے ہیں۔ اس بحث میں ہم یہ دکھاتے ہیں کہ مذہب کو فرد کا ذاتی مسئلہ قرار دینے کے بعد درج ذیل لازمی نتائج قبول کرنا پڑتے ہیں۔

### ۱) معاشرتی تعلقات کی بنیاد ایمان اور معاشرتی معیار تقویٰ نہیں:

تمام مذہبی احکام بشمول فرائض وسنن اور مذہبی اقدار کی ادئیگی اور عدم ادائیگی کا ایک فرد کے معاشرتی مقام طے کرنے میں کوئی کردار نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص نماز ادا کرتا ہے یا نہیں اس کا اس بات سے کوئی تعلق نہیں کہ وہ اسلامی ریاست کا صدر یا وزیر وغیرہ بن سکتا ہے۔ اسی طرح ایک شخص شراب پینے یا زنا کرنے کے باوجود معاشرتی صف بندی میں ہر مقام حاصل کر سکنے کا جواز رکھتا ہے، مثلاً وہ سی ایس پی افیسر بن سکتا ہے، فوج کا جرنل ہوسکتا ہے، کسی یونیورسٹی کا ڈین بن سکتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس بات کا سیدھا مطلب یہ ہوا کہ ہم قرآن کے اس اصول کا انکار کر دیں کہ ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم (بیشک اللہ کے نزدیک تم میں سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو اللہ کے احکامات کا زیادہ لحاظ کرنے والا ہے: حجرات، ۱۳)۔ دوسرے لفظوں میں افراد چاہے مومن اور متقی ہوں یا کافر، منافق، بدکار، فاسق اور فاجر، الغرض ہر لحاظ سے معاشرتی صف بندی اور تعلقات کی درجہ بندی میں یکساں اہمیت اور درجات کے حامل ہیں اور ان کی ان صفات عالیہ یا رذیلہ کا ان کے معاشرتی احترام و درجہ طے ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہونا چاہئے۔ اور ہم یہ محض کوئی نظریاتی بات نہیں کہہ رہے بلکہ آپ ترقی یافتہ جمہوری ممالک کا حال دیکھ آیئے کہ وہاں تقویٰ، حیا، خوف خدا، عشق رسولؐ اور زہد وغیرہ جیسی مذہبی اقدار بالکلیہ مہمل اور لایعنی تصور کی جاتی ہیں۔ پس مذہب کو ذاتی مسئلہ قرار دینا درحقیقت خدائی اعلان افنجعل المسلمین کالمجرمین (کیا ہم فرماں برداروں کا حال مجرموں کا سا کریں گے: القلم، ۳۵) سے بغاوت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک بے نمازی شخص اسلامی ریاست میں صدر تو کجا صدر کا چپڑاسی بھی نہیں لگ سکتا کیونکہ دنیا کا ہر ادارہ اپنے چپڑاسی کی بھرتی کے لیے بھی چند کم از کم شرائط کا تعین کرتا ہے ایسے ہی ادائیگی نماز ان چند کم از کم شرائط میں سے ایک ہے جو اسلامی ریاست کی مشینری کے ذمہ داران کیلئے لازمی شرط کی حیثیت رکھتی ہے۔ مذہب ذاتی مسئلہ ہے کا مطلب یہ ہے کہ ہم ان تمام احادیث کا انکار کر دیں جن میں آپ ﷺ نے ایسے ارشادات فرمائے: خیرکم (تم میں سے بہتر وہ ہے)، مثلاً خیرکم من تعلم القرآن وعلمہ (تم میں سے بہتر وہ ہیں جو قرآن سیکھیں اور سکھائیں) وغیرہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان ارشادات کو ماننے کا واضح مطلب یہ ماننا ہے کہ معاشرے میں افراد کی درجہ بندی میں مذہبی اقدار حتمی حیثیت کی حامل ہیں اور یہ وہ بات ہے جو جمہوری اقدار (آزادی

اور مساوات) نیز اس دعوے کہ مذہب ذاتی مسئلہ ہے کی عین ضد ہے۔

اسی بات کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ معاشرہ افراد کے ان باہمی تعلقات کا نام ہے جو کسی مقصد کے حصول کی خاطر برضا و رغبت قائم کیے جاتے ہیں۔ مذہب کا ذاتی مسئلہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تعلقات کی تشکیل و تعمیر میں مذہبی شناخت و اقدار کا کوئی کردار نہیں ہونا چاہئے۔ آسان لفظوں میں اس کی تفصیل یوں سمجھئے کہ لوگ تعلقات قائم کرتے ہوئے مذہبی شناخت و اخلاق حمیدہ کی صفات وغیرہ کو پسِ پشت ڈال دیں اور اس بات کی پرواہ نہ کریں کہ جس کے ساتھ ان کا تعلق ہے وہ مسلمان، متقی، عابد وغیرہ ہے یا مرتد، کافر، منافق، بدکار، فاسق و فاجر ہے (اس کی وجہ یہ ہے کہ جمہوری معاشرہ درحقیقت ایک سول سوسائٹی ہوتی ہے جس میں تعلقات کی بنیاد خواہشات اور غرض ہوتی ہے جیسا کہ پچھلے مضمون میں تفصیلاً اس پر روشنی ڈالی گئی تھی)۔ اب ذرا اس بات کو قرآن مجید کی اس آیت کی روشنی میں پرکھیے جس میں ایک مومن کی شان یہ بتائی گئی ہے: قل ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العلمین لا شریك له و بذالك امرت (کہو کہ میری نماز، میری قربانی، میرا جینا، میرا مرنا سب اللہ کیلئے ہے جو عالمین کا رب ہے (اور) جس کا کوئی شریک نہیں ہے اور مجھے تو اسی بات کا حکم دیا گیا ہے (کہ میں اسی کی ذات کو ہر چیز کا مرکز و محور بنالوں): انعام، ۱۶۲۔۱۶۱)۔ ایسے ہی قرآن مجید میں کئی آیات میں یہ بات کہی گئی ہے کہ کفار و مشرکین کو اپنا رازدان نہ بناؤ، نیز اگر تمہارے قریبی رشتہ دار بھی کفر اختیار کر کے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دشمنی کی روش برقرار رکھیں تو ان کو بھی محبوب نہ جانو (توبہ، ۲۳۔۲۴)۔ اسی طرح احادیث مبارکہ میں بھی اسی بات کو مختلف پیراؤں میں بیان کیا گیا ہے، جیسے ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ایمان کی حلاوت چکھ لی اس شخص نے جس نے اللہ ہی کے لیے دوستی اور دشمنی رکھی (بخاری)۔ ایسے ہی یہ بات زیادہ وضاحت کے ساتھ ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کے خصائص بتاتے ہوئے یوں ارشاد فرمائی:

”ان اول ما دخل النقص علی بنی اسرائیل انه کان الرجل یلقی الرجل فیقول یا هذا اتق الله ودع ما تصنع فانه لا یحل لك، ثم یلقاه من الغد وهو علی حاله فلا یمنعه ذالك ان یکون اکیله و شریبه و قعیده، فلما فعلوا ذالك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض ثم قال (لعن الذین کفروا الی قوله فاسقون)

ترجمہ: بنی اسرائیل میں جو سب سے پہلا نقص پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ ان میں سے جب ایک شخص دوسرے شخص سے ملاقات کرتا تو یہ کہتا تھا اے فلاں، اللہ کا تقویٰ اختیار کرو اور جو تم کر رہے ہو

اس کو چھوڑ دو اس لیے کہ یہ تمہارے لیے جائز نہیں ہے۔ پھر اس کی جب اسی شخص سے اگلے روز دوبارہ ملاقات ہوتی اور وہ شخص اپنے سابق حال پر قائم ہوتا تھا (یعنی اسی ناجائز کام کا ارتکاب کر رہا ہوتا تھا)، لیکن یہ چیز (یعنی دوسرے شخص کا اپنے سابق حال پر ہونا) مانع نہ ہوتی تھی اس (پہلے شخص) کے راستے میں کہ وہ اس کا ہم نوالہ وہم پیالہ اور ہم نشین بنے۔ جب انہوں نے یہ روش اختیار کی، تو اللہ نے ان کے دلوں کو آپس میں مشابہہ کر دیا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی آیات تلاوت فرمائیں۔''

یہ ارشاد فرمانے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم اٹھ کر بیٹھ گئے جبکہ اس سے پہلے ٹیک لگائے ہوئے تھے اور فرمایا:

''کلا واللہ لتامرن بالمعروف ولتنھون عن المنکر ولتاخذن علی ید الظالم ولتاطرنہ علی الحق اطراً ولتقصرنہ علی الحق قصراً اولیضربن اللہ بقلوب بعضکم علی بعض ثم لیلعنکم کما لعنھم (ہرگز نہیں، خدا کی قسم تمہیں لازماً نیکی کا حکم دینا ہوگا، اور تمہیں لازماً بدی سے روکنا ہوگا، اور تمہیں لازماً ظالم کے ہاتھ کو قوت سے روک لینا ہوگا، اور اسے حق پر قائم رکھنا ہوگا، یا (دوسری صورت میں) اللہ تمہارے دل ایک دوسرے کے مشابہہ کر دے گا، پھر اللہ تم پر بھی لعنت فرمائے گا جیسے ان (یہود) پر لعنت فرمائی۔

اس سلسلے میں سب سے واضح بات یہ کہ ہمیں ہر روز عشاء کی نماز میں دہرائی جانے والی دعائے قنوت کو بھی تبدیل کرنا پڑے گا کیونکہ اس میں ایک مومن اپنے رب کے سامنے اس بات کا عہد واقرار کرتا ہے کہ نخلع و نترک من یفجرک (یعنی اے اللہ! جو تیری نافرمانی کرتے ہیں ہم ان سے قطع تعلق کر لیتے ہیں)۔ مذہب کو ذاتی مسئلہ بنانا درحقیقت یہ دعویٰ کرنا ہے کہ مذہبی اقدار کا تعلقات کی تشکیل اور اس کی درجہ بندی سے کوئی تعلق نہیں اور یہ دعویٰ قرآن مجید و احادیث نبوی سے کھلی ہوئی بغاوت ہے۔

## ۲) نیکی اور بدی برابر ہیں:

اسی سے منسلک دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ مذہبی احکام کی بجا آوری مہمل اور بے معنی چیزیں ہیں۔ ان کی نوعیت بالکل ایسی ہی ہے جیسے جمناسٹک، باڈی بلڈنگ یا کھیل تماشا کرنا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک جمہوری ریاست میں فرد کی نجی زندگی کی ترجیحات اس کے اجتماعی معاملات طے کرنے میں اصولاً کوئی اہمیت نہیں رکھتیں (گو کہ عملاً یہ دعویٰ بھی درست نہیں کیونکہ جمہوری ریاست میں وہی شخص آگے نکل پاتا ہے جو اپنی نجی زندگی کو بھی حرص وحسد ونفسانی خواہشات کی آماجگاہ بناتا ہو، مگر اس مضمون میں ہم اس پہلو پر بحث نہیں کریں گے)۔ وہ اگر کسی یونیورسٹی کا استاد ہے، تو اپنی ذاتی زندگی میں چاہے تو جمناسٹک کلب

جائے، کرکٹ کا تماشائی بنے، فلموں کا تماش بین بنے، شراب خانے جائے یا نماز پڑھے ان تمام باتوں کا اس کی اجتماعی زندگی کی ذمہ داریوں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ذاتی زندگی میں افراد کی خواہشات کی تمام ترجیحات مساوی طور پر بے معنی متصور کی جاتی ہیں۔ ذاتی زندگی کی ترجیحات کی برابری کے اس تصور پر یقین رکھنے کے بعد بھی اگر کوئی شخص خود کو مسلمان سمجھتا ہے تو ہم نہیں جانتے کہ آخر کفر کیا ہے۔ اس دعوے کا مطلب یہ ہوا کہ نیکی اور بدی دونوں ہی مہمل تصورات ہیں اور ان کی کوئی حقیقت نہیں۔ خیر وہ ہے جسے ایک فرد اپنے لیے خیر سمجھے، دوسرے لفظوں میں فرد کی خواہشات ہی خیر اور شر کا اصل منبع ہیں۔ لہٰذا نیکی اور بدی بذاتِ خود کوئی شے نہیں اور اپنی ذات کے اعتبار سے دونوں ہی مساوی قدریں ہیں۔ اب ایک طرف قرآن کا یہ اعلان سامنے رکھئے کہ لا تستوی الحسنۃ ولا السیئۃ (نیکی اور بدی یکساں نہیں ہوسکتیں: حم سجدہ، ۳۴) اور دوسری طرف یہ دعویٰ کہ مذہب فرد کا ذاتی مسئلہ ہے، کیا اب بھی کوئی شخص اس غلط فہمی میں مبتلا ہوسکتا ہے کہ اسلام جمہوری مذہب ہے اور اس کا معاشرے اور ریاست سے کوئی تعلق نہیں ہونا چاہیئے؟ قرآن کی رو سے علم اور جہالت، ہدایت اور گمراہی، نیکی اور بدی ہرگز برابر نہیں ہوسکتے۔

**۳) ٹولیرنس یا تضیع ایمان:**

مذہب کو فرد کا ذاتی مسئلہ قرار دینے کا لازمی تقاضا یہ بھی ہے کہ ہم یہ مان لیں کہ کسی بھی فرد کو مذہب کی بنیاد پر کسی دوسرے شخص کے عمل پر تنقید کرنے یا اسے تبدیل کردینے کی خواہش رکھنے اور اس کے لیے جدوجہد کرنے کا حق حاصل نہیں۔ یہاں تک کہ ایک باپ کو نماز کے لیے اپنے بچوں پر جبر کرنے کا حق حاصل نہیں ہوسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ جب شہر لاہور میں ہونے والی عورتوں کی حیا باختہ میراتھن ریس کے خلاف دینی تحریکوں اور علماء کرام نے احتجاج کیا تو جدیدیت کے دلدادہ صدر مملکت صاحب نے یہ ارشاد فرمایا کہ جو میراتھن نہیں دیکھنا چاہتے وہ اپنا ٹی وی بند کرلیں، مگر انہیں دوسروں پر تنقید کرنے کا حق حاصل نہیں۔ اس رویے کا خوبصورت نام ٹولرنس ہے (جس کا ترجمہ غلط طور پر 'رواداری' کرلیا گیا ہے) جس کا مطلب یہ ہے کہ جب تمام افراد کی ذاتی خواہشات کی ترتیب اور زندگی گزارنے کے طریقے مساوی ہیں، تو ہر شخص کے لیے لازم ہے کہ وہ دوسرے کی خواہشات کا احترام کرے اور اسے برداشت کرے۔ آزادی کے اصول پر معاشرتی تشکیل تبھی ممکن ہے جب افراد اظہارِ ذات کے تمام طریقوں کو یکساں اہمیت دیں اور انہیں برداشت کرنے کا مادہ پیدا کریں، یعنی ٹولرنس کا مظاہرہ کریں (ٹولرنس کے فلسفے کے تحت قائم ہونے والے معاشروں میں کس کس قسم کے اعمال اور اظہارِ ذات کے کن کن ممکنہ طریقوں کو برداشت کرنا پڑتا ہے اس کا اندازہ چند روز قبل ہونے والے ان دو واقعات سے لگائیں۔ امریکہ میں

ایک عورت کو چوبیس گھنٹے میں کئی سو مردوں کے ساتھ 'بدکاری کا عالمی ریکارڈ' بنانے کے 'اعزاز' میں انعام سے نوازا گیا۔ اسی طرح چند روز قبل امریکہ میں پانچ ہزار سے زیادہ مردوں اور عورتوں نے مکمل برہنہ حالت میں سڑکوں پر احتجاجی جلوس نکالا، یہ ہے ٹولرنس کا اصل مفہوم اور اسپرٹ، العیاذ باللہ من ذالک)۔
اب ٹولرنس کے اس خوشنما فلسفے کو اس حدیث مبارکہ کی روشنی میں پرکھئے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من رای منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فالم یستطع فبلسانہ فالم یستطع فبقلبہ فذالك اضعف الایمان (تم میں سے جو کوئی بھی برائی دیکھے تو اسے چاہئے کہ اسے اپنے ہاتھ (یعنی طاقت) سے روک دے، اگر اس کی استطاعت نہیں رکھتا تو اپنی زبان سے ایسا کردے، اگر اس کی استطاعت بھی نہیں رکھتا تو اپنے دل سے ایسا کردے (یعنی تہہ دل سے اسے برا جانے اور اس بات کا پختہ تہیہ رکھے کہ جب کبھی زبان اور ہاتھ سے اسے روکنے کی استطاعت آجائے گی تو روک دوں گا)، اور یہ (یعنی دل سے اسے ایسا کرنا) تو ایمان کا سب کمزور ترین درجہ ہے: مسلم)

تقریباً یہی بات زیادہ تاکیدی انداز میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں بھی ارشاد فرمائی:

'ما من نبی بعثہ اللہ فی امة قبلی الا کان لہ من امتہ حواریون واصحاب یاخذون بسنتہ ویقتدون بامرہ ثم انہا تخلف من بعدھم خلوف یقولون ما لا یفعلون ویفعلون مالا یؤمرون، فمن جاھدھم بیدہ فھو مؤمن، ومن جاھدھم بلسانہ فھو مؤمن، ومن جاھدھم بقلبہ فھو مؤمن، ولیس وراء ذلك من الایمان حبة خردل (مجھ سے پہلے اللہ نے جس امت میں کسی نبی کو مبعوث فرمایا تو اس کی امت میں ایسے حواری ہوتے تھے جو اس کی سنت کو مضبوطی سے تھامتے تھے اور اس کے حکم کی پیروی کرتے تھے، پھر ان (حواریوں) کے بعد ان کے ناخلف جانشین آجاتے تھے جو وہ کہتے تھے وہ کرتے نہیں تھے، اور کرتے وہ کام تھے جن کا حکم نہیں دیا گیا تھا۔ تو جو کوئی ایسے (ناخلف) لوگوں سے جہاد کرے گا اپنے ہاتھ سے پس وہ مومن ہے، اپنی زبان سے پس وہ مومن ہے، اپنے دل سے پس وہ مومن ہے، اور اس کے بعد تو رائی کے دانے کے برابر بھی ایمان نہیں ہے: مسلم)۔

ان احادیث میں واضح طور پر ایسے شخص کے قلب سے ایمان کی نفی فرمائی گئی ہے جو دل سے بھی برائی کو برائی نہ سمجھتا ہو، اسے دیکھ کر اس کے دل میں تکلیف اور رنج نہ ہو اور اسے ختم کردینے کا ارادہ بھی نہ

پیدا ہو۔اسی طرح ایک صحابی نے جب ایمان کی نشانی پوچھی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب نیکی کرنے سے تجھے خوشی ہو اور برائی سے غم ورنج ہو تو تو مومن ہے۔ پس واضح ہوا کہ مذہب کو فرد کا ذاتی مسئلہ قرار دینا نیز فلسفہ ٹولرنس درحقیقت ایمان کی نفی کے مترادف ہے کیونکہ ٹولرنس کا مطلب ہے کہ میں یہ مان لوں کہ اول تو برائی کوئی شے ہی نہیں، اور اگر مجھے کوئی عمل اپنے تئیں برائی نظر آتا بھی ہے تو میں اسے برداشت کروں، نہ یہ کہ اسے روکنے کی فکر اور تدبیر کرنے لگوں۔ بلکہ جمہوری اقدار کا تقاضا تو یہ ہے کہ میں دوسرے شخص کے ہر عمل کو قابلِ قدر نگاہ سے دیکھوں، اگر وہ اپنی ساری زندگی بندروں کے حالات جمع کرنے پر صرف کردے تو کہوں کہ 'واہ جناب! کیا ہی عمدہ تحقیقی کام کیا ہے'، اسی طرح اس عالمی ریکارڈ یافتہ زانیہ کی صلاحیتوں کا اعتراف کروں وغیرہ۔ دوسرے لفظوں میں یہ دعویٰ کہ مذہب فرد کا نجی مسئلہ ہے اس دعوے کے مترادف ہے کہ درج بالا نوع کی تمام احادیث نیز قرآنی آیات جن میں اہل ایمان کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ یا ایھا الذین امنوا قوا انفسکم واھلیکم نارًا (اے ایمان والو! اپنے آپ کو اور اپنے اہل وعیال کو آگ سے بچاؤ: تحریم، ۶) نعوذ باللہ نا قابلِ عمل اور فضول تعلیمات ہیں۔

۴) مسئلہ آخرت بے کار سوال ہے:

معاشرتی صف بندی میں یہ سوال کہ 'افراد اس معاشرے میں زندگی بسر کرنے کے بعد جنت میں جائیں گے یا جہنم میں' ایک لایعنی سوال ٹھرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ مسئلہ کہ آیا افراد کو معاشرے میں زیادہ نیکیاں اور کم گناہ کمانے کے مواقع میسر ہیں ایک بے کار سوال ہے کیونکہ جونہی نیکی اور گناہ کا سوال اٹھایا جائے گا تو مذہب ذاتی زندگی سے نکل کر اجتماعی میدان میں آجاتا ہے۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے معاشرتی صف بندی میں اصل اور فیصلہ کن سوال ہی یہ ہے کہ افراد کو جنت میں جانے کے مواقع زیادہ فراہم ہیں یا جہنم میں۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اکثر اوقات شادی وغیرہ یا کئی دوسری محافل میں دورانِ طعام بیٹھنے کا انتظام نہ ہونے کی وجہ سے شرکاء محفل کو کھانا کھڑے ہو کر کھانا پڑتا ہے۔ اب اگر کوئی شخص اس موقع پر یہ بات کہے کہ 'بہتر یہ تھا کہ بیٹھ کر کھانا کھانے کا انتظام ہوتا' تو لوگ طرح طرح کے فلسفے بگھارنے لگتے ہیں۔ ایک عام جواب یہ ہوتا ہے کہ 'بھائی بیٹھ کر کھانا فرض یا واجب تو نہیں ہے'۔ لیکن مسئلہ یہ نہیں کہ آیا یہ عمل فرض ہے یا واجب، بلکہ اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ ایک اسلامی معاشرے کی اداراتی صف بندی میں اس بات کا خیال رکھا جائے گا یا نہیں کہ آیا اس کے نتیجے میں لوگوں کو زیادہ نیکیاں کمانے کے مواقع میسر آئے یا کم؟ اگر ایک عمل کو کئی طریقوں سے کرنا ممکن ہے تو سوال یہ ہے کہ ان میں سے کون سا اختیار کیا جائے گا؟ ظاہر ہے مسلمان کے لیے بہتر طریقہ وہ ہے جس

میں اپنے نبی علیہ وسلم کی اتباع ہوتا کہ نیکیاں زیادہ کمائی جاسکیں کیونکہ یہ نیکیاں ہی تو وہ شے ہیں جو آخرت میں کامیابی کا اصل سامان ہیں۔ ایسے ہی اسلامی معاشرے میں نیکیوں کا فروغ اور گناہوں کا سدِ باب کرنا ہی تو ریاست کا بنیادی وظیفہ ہوتا ہے۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کی ایک نشانی یہ بتائی کہ:

> الذین ان مکنھم فی الارض اقاموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ وامروا بالمعروف ونھوا عن المنکر (یہ وہ لوگ ہیں جنہیں اگر ہم زمین میں اقتدار بخشیں تو وہ نماز قائم کریں گے، زکوۃ دیں گے، معروف کا حکم دیں گے اور منکر سے منع کریں گے: حج، ۴۱)۔

مذہب کو فرد کا نجی مسئلہ قرار دینے کا مطلب یہ اعلان کرنا ہے کہ مرنے کے بعد جنت وجہنم میں جانا بے کار کے سوالات ہیں، اس کے مقابلے میں اسلام میں سب سے اہم اور پہلا سوال ہی یہ ہے کہ مرنے کے بعد کوئی شخص کہاں جائے گا۔ لہٰذا جمہوریت کو اسلام کے ساتھ جوڑنا درحقیقت اسلام کی بنیادیں ڈھانے کے مترادف ہے۔ ہم پھر کہے دیتے ہیں کہ یہ محض نظریاتی باتیں نہیں، بلکہ دنیا میں جہاں جہاں بھی جمہوری اقدار (آزادی اور مساوات) کا فروغ ہوا، ان معاشروں کے افراد کی زندگیوں میں فکر آخرت اور مرنے کے بعد کی زندگی کا سوال بے کار ہوتا چلا گیا۔ ایک جمہوری ریاست کو اس بات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ افراد جنتیوں والے اعمال کر رہے ہیں یا جہنمیوں والے، اسے تو صرف ایک شے سے غرض ہوتی ہے اور وہ ہے آزادی یعنی سرمائے میں اضافہ۔ مقاصد کے اس عظیم اختلاف کے بعد بھی کوئی شخص اسلام سے جمہوریت کا تقاضا کیسے کر سکتا ہے؟

جملہ معترضہ کے طور پر 'یہ عمل فرض نہیں ہے' کے فلسفے پر بھی چند باتیں عرض کرنا ضروری ہیں کیونکہ آج کل دین پر عمل نہ کرنے کے لیے اسے ایک ہتھیار کے طور پر استعمال کیا جانے لگا ہے۔ وہ حضرات جو دین کے ہر عمل کو 'فرض نہیں ہے' کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں ان سے یہ سوال پوچھنا چاہئے کہ کیا آپ اپنی زندگی میں سارے کام فرض ہی کرتے ہیں، نیز کیا معاشرے میں سارے فرض کام ہی کیے جاتے ہیں؟ مثلاً کیا نفیس اور مہنگے قسم کے برتنوں میں کھانا کھانا کوئی فرض ہے، کیا گھروں میں قالین، فرنیچر، فانوس اور ماربل کا فرش ہونا فرض ہے، کیا غسل خانوں میں ہزاروں لاکھوں روپے کا پتھر لگانا فرض ہے، کیا نئے ماڈل کی گاڑیوں میں سفر کرنا فرض ہے، کیا پرتکلف کھانوں کا اہتمام کرنا بھی کوئی ضروری امر ہے؟ آخر یہ اور ان جیسے کئی اور کاموں میں سے کون سا کام فرض ہے؟ تو جب ایسے تمام غیر فرض کام کیے جاتے ہیں کہ جن کا کوئی ادنیٰ اشارت نہ تو آپ علیہ وسلم اور نہ ہی ان کے اصحاب میں سے کسی کی زندگی میں نظر آتا

ہے، تو یہ فرض کا فلسفہ صرف دین ہی کے لیے کیوں یاد آ جاتا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ کوئی بھی معاشرہ محض 'فرائض' سے عبارت نہیں ہوتا، بلکہ ہر معاشرے اور تہذیب کی معنویت اس کی سنتوں اور مستحبات (وہ جو بھی ہوں) وغیرہ ہی میں مضمر ہوا کرتی ہے کیونکہ اس کی سنتیں اور مستحبات ہی اس کے فرائض کو تقویت بخشتے ہیں۔ وہ اس لیے کہ فرائض تو کم از کم (bare-minimum) مطلوبہ رویے کا نام ہوتا ہے، اور اگر معاشرے کے تمام افراد ہی سنتوں اور مستحبات کو ترک کر دیں تو ان کی جگہ کسی دوسرے نظام زندگی کی سنتیں اور مستحبات لے لیتے ہیں، اور پہلے نظام زندگی کے فرائض بھی رفتہ رفتہ بے معنی اعمال نظر آنے لگتے ہیں، جیسے ہم دیکھتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ معاشروں میں لوگوں کو نماز میں کوئی معنویت دکھائی نہیں دیتی اور یہ محض ایک رسمی و اضافی عمل کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ چنانچہ آپ کسی کھانے کے شوقین شخص کے دستر خوان سے سلاد، اچار، رائتہ اور اس نوع کے دیگر لوازمات ختم کر دیجیے، اور پھر اس سے پوچھیے کہ اب کھانے میں کوئی مزہ ہے یا نہیں۔ غضب تو یہ ہے کہ کسی عمل کے فرض یا واجب نہ ہونے کا مطلب گویا یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ وہ بے کار اور فضول عمل ہے جس کی کوئی خاص اہمیت نہیں (العیاذ باللہ)۔ بھلا ایک مومن اپنے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس تاکیدی ارشاد پاک کے ہوتے ہوئے کہ لا تحقرن من المعروف شيئا (نیکی کے کسی بھی عمل کو ہرگز حقیر و کم تر نہ سمجھو) کیسے اس بات کا تصور کر سکتا ہے کہ کسی عمل کے فرض نہ ہونے کو اس کے ترک کرنے کا جواز بنا لے؟ پس جاننا چاہیے کہ 'یہ فرض اور واجب نہیں ہے' کا فلسفہ درحقیقت ایک شیطانی وسوسہ ہے جو اس نے ہمیں ہمارے توشۂ آخرت (نیکیوں اور دین) سے دور لے جانے کے لیے سوجھایا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں ایسے شیطانی وسوسوں سے محفوظ فرمائے۔

### ۵) ان گنت احکامات شریعت کا انکار:

معاشرتی و ریاستی صف بندی سے مذہب کے اخراج کا مطلب ان بے شمار احکامات شریعت کا انکار ہے جن کا تعلق معاشرتی و ریاستی صف بندی کے ساتھ ہے، جیسے ستر و حجاب، معاشی لین دین، جرم و سزا، خلافت و جہاد وغیرہ۔ ان احکامات کا انکار اتنی واضح گمراہی ہے کہ ان پر کلام کرنا بھی تضیع اوقات ہے۔ اس رویے پر سب سے بہتر تبصرہ خود قرآن مجید میں ان الفاظ میں موجود ہے: من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون، فاولئك هم الظالمون، فاولئك هم الفاسقون (جو لوگ اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہی تو کافر ہیں، وہی تو ظالم ہیں، وہی تو فاسق ہیں: مائدہ، ۴۴-۴۶)

### فیصلہ آپ خود کر لیں:

اسلام کو جمہوری مذہب اور اسے فرد کا نجی مسئلہ قرار دینے والے ایک لمحے کے لیے درج بالا

گزارشات پر غور کرنے کے بعد اس بات کا فیصلہ کریں کہ وہ کس چیز کا دعویٰ کر رہے ہیں۔ دنیا کا ہر شخص جس میں ذرا بھی عقل ہو واضح طور پر سمجھ سکتا ہے کہ یہ دعوت کفر والحاد کی طرف بلانے کی مترادف ہے۔ جس سے ثابت ہوا کہ نہ تو اسلام فرد کا نجی مسئلہ ہے اور نہ ہی اسلام جمہوریت کا حامی ہے۔ کسی دلیل کو رد کرنے کے اس طریقے کو proof by contradiction (یعنی دلائل کے تعارض سے دعوے کا ابطال ثابت کرنے) کا طریقہ کہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی دعوے کی تردید کے لیے دعوے اور اس کے مضمرات میں تضاد ثابت کر دیا جائے، یا اس کے مضمرات کا ناممکن الوجود ہونا ثابت کر دیا جائے۔ ہم نے دکھایا کہ اسلام کو 'جمہوری مذہب' ماننے کے بعد مذہب فرد کا نجی مسئلہ بن کر رہ جاتا ہے جس کے لازمی نتائج میں چند یہ ہیں کہ تقویٰ عزت کا معیار نہیں، احکاماتِ اسلامی پر عمل لغو و بے معنی اعمال کی حیثیت رکھتا ہے، نیکی اور بدی کوئی مستقل قدریں نہیں بلکہ فرد کی خواہشات کی مرہون منت ہیں لہٰذا امر بالمعروف و نہی عن المنکر بلا جواز عمل کا نام ہے، مرنے کے بعد کامیابی اور ناکامی ایک بے کار سعی کے مترادف ہے، تمام احکاماتِ شرعی جن کا تعلق معاشرے اور ریاست سے ہے ناقابلِ عمل ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ظاہر بات ہے کہ اسلام اس قسم کے گمراہ کن تصورات سے یکسر خالی ہے۔ اب ہمارے سامنے دو راستے ہیں:

الف): یا تو آپ یہ مان لیں کہ اصلاً اسلام جمہوریت کا پرزور حامی ہے اور مذہب فرد کا نجی مسئلہ ہے، اس صورت میں آپ کو درج بالا تمام نتائج بھی اس دعوے کے ساتھ قبول کرنا ہوں گے۔

ب): اور اگر آپ درج بالا نتائج کو اسلام کے منافی سمجھتے ہیں، تو پھر اس دعوے سے بھی دستبردار ہونا پڑے گا جس سے یہ لازمی نتائج برآمد ہوتے ہیں (یعنی یہ دعویٰ کہ اسلام جمہوریت کا حامی ہے اور مذہب فرد کا نجی مسئلہ ہے)

اب ہم یہ فیصلہ آپ پر چھوڑ دیتے ہیں کہ آپ ان میں کس راستے کو اختیار کرتے ہیں، اسلام کے یا جمہوریت کے۔ خوب سمجھ لیجئے کہ مذہب کو فرد کا ذاتی مسئلہ کہنے کے بعد ان نتائج سے مفر ناممکن ہے، یعنی یہ ممکن نہیں کہ میں اسلام کو جمہوری مذہب بھی کہوں، مذہب کو فرد کا ذاتی مسئلہ بھی قرار دوں اور اس کے بعد ان نتائج سے بچ نکلنے کی کوئی راہ نکال لوں۔ اگر کوئی شخص اس خیال میں مبتلا ہے تو اس کے لیے ہم اتنا ہی کہیں گے کہ ایں خیال است، محال است وجنوں

**<u>پرائیویٹ اور پبلک لائف کے تصور کی حقیقت:</u>**

یہ دعویٰ کہ مذہب (اسلام) انسان کا ذاتی مسئلہ ہے کی صحت اس تصور پر قائم ہے کہ انسانی زندگی کی دو حیثیتیں یعنی پرائیویٹ اور پبلک لائف ہوتی ہیں، جبکہ اسلام کے نزدیک تو ذاتی اور پبلک لائف کی

تفریق ہی ایک بے معنی تفریق ہے۔اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ پرائیویٹ اور پبلک لائف کی تفریق تصورِ آزادی سے نکلتی ہے، یعنی ایک ایسا شخص جو خود کو آزاد اور قائم بالذات تصور کرتا ہے اور جس کا مقصد زندگی خواہشات کی تکمیل ہو وہ اپنی زندگی کو دو حصوں میں بٹا ہوا دیکھتا ہے، ایک وہ گوشہ جہاں وہ اپنی ترجیحات کی جو ترتیب متعین کرنا چاہے کر سکتا ہے اور دوسرا وہ گوشہ جہاں اسے دوسرے افراد کے ساتھ تعلقات قائم کر کے اپنی خواہشات کی صرف وہی ترتیب متعین کرنے کی اجازت ہوتی ہے جس سے دوسروں کی خواہشات متعین کرنے کا حق مجروح نہ ہوتا ہو۔اس بات کو آسان طریقے سے یوں سمجھئے کہ تصورِ آزادی جس سوال کی بنا پر پرائیویٹ اور پبلک لائف کی تقسیم پیدا کرتا ہے یا دوسرے لفظوں میں پرائیویٹ اور پبلک لائف کی تقسیم کے پیچھے جو سوال کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ 'فرد اپنے اعمال کے لیے کس کے سامنے جواب دہ ہے' (to whom he is accountable)۔ چنانچہ اس کی زندگی کا وہ گوشہ جہاں وہ اپنے اعمال کے لیے سوائے اپنے نفس کے اور کسی کے آگے جواب دہ نہیں ہوتا وہ اس کی پرائیویٹ لائف ہوتی ہے، اور وہ اعمال جن کے لیے وہ اپنے نفس کے علاوہ بھی کسی کے آگے جوابدہ ہوتا ہے (مثلاً معاشرے کے دوسرے افراد یا ریاست کا) وہ پبلک لائف کہلاتی ہے۔انہی معنوں میں مذہب ایک شخص کا ذاتی مسئلہ ہے کیونکہ جمہوری تصورِ فرد کے مطابق وہ اپنے مذہب کے لیے سوائے اپنے نفس کے کسی اور کے آگے جوابدہ نہیں۔اسلام میں ایسے کسی تصور کی کوئی گنجائش ہی نہیں، کیونکہ ایک شخص جو خود کو مسلمان کہتا ہو اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ اس کی زندگی کا کوئی گوشہ اور عمل ایسا بھی ہے جس کے لیے وہ اپنے رب کے حضور جوابدہ نہیں۔اسلام کے مطابق انسان اپنے ہر عمل کے لیے اپنے رب کے سامنے جوابدہ ہے (نہ کہ اپنے نفس یا ریاست وغیرہ کے)، لہٰذا یہ سمجھنا کہ زندگی کا کوئی گوشہ ایسا بھی ہے جہاں میں جو چاہنا چاہوں چاہ سکتا ہوں ایک کافرانہ خیال ہے جس سے واضح ہوا کہ پرائیویٹ اور پبلک لائف کا تصور ہی ایک بے معنی تصور ہے۔مجھے تو ہر حال میں اپنے رب کا حکم ماننا ہے، چاہے اس حکم کا تعلق میری تنہائیوں، خلوتوں، خیالوں اور حالات قلب سے ہو یا میری جلوتوں اور دنیاوی تعلقات سے۔اپنے رب کے حکم کی بجا آوری بندے پر ہر حال میں لازم ہے، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اسے حکم گھر میں تسبیح کرنے کا دیا گیا ہے یا اللہ کی حدود کو قائم کرنے کا۔یہاں تو پرائیویٹ اور پبلک کا تصور ہی بے معنی ہے کیونکہ بندہ ہر حال میں اور اپنے ہر عمل کے لئے صرف اسی کے آگے جوابدہ ہے، لہٰذا وہ بنیادی تصور (کہ میں کس کے آگے جوابدہ ہوں) جس کی بنیاد پر پرائیویٹ اور پبلک لائف کی تفریق کا فلسفہ گھڑا گیا ہے اور جس کی بنیاد پر مذہب کو پرائیویٹ مسئلہ قرار دیا گیا ہے وہ تصور ہی اسلام کے نزدیک سرتاپا باطل ہے۔مذہب کے ذاتی مسئلہ ہونے کا مطلب تو یہ ہوا گویا میں اپنی خلوتوں میں تو اپنے

رب کا بندہ ہوں اور اسی کے سامنے جوابدہ ہوں، مگر اپنی جلوتوں میں کسی اور کا؟ دوسرے لفظوں میں اگر میرا رب مجھے یبیتون لربهم سجدا و قیاما کی نصیحت کرے گا تو میں مانوں گا، اور اگر اقیموا الدین یا چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دے گا تو اس کے حکم کے بجائے کسی اور کی بات سنوں گا۔ اب سیکولر حضرات ہمیں بتائیں کہ جس ریت کی بنیاد پر انہوں نے اپنی پوری عمارت تعمیر کی تھی، جب وہ بنیاد ہی نہ رہی تو عمارت کا کیا ہوگا؟ اسے کہتے ہیں نہ رہے گا بانس اور نہ بجے گی بانسری۔

## 2) سیکولر طبقے کی تاویلات کا تجزیہ:

عقل وخرد کا حامل ہر شخص ہماری اس بحث کے بعد اسی نتیجے پر پہنچے گا کہ نہ تو اسلام جمہوری مذہب ہے اور نہ ہی یہ فرد کا نجی مسئلہ۔ لیکن کیا کریں اس مرعوبیت کا کہ جب کوئی شخص اس کا شکار ہو جاتا ہے تو اپنے دعوے کو ثابت کرنے کے لیے ہر گری پڑی تاویل کو بھی علمی دلیل سمجھنے لگتا ہے اور کچھ ایسا ہی رویہ سیکولر حضرات بھی اس معاملے میں اختیار کرتے ہیں۔ سیکولر حضرات چونکہ خود کو مسلمانوں کی صفوں میں شمار کرتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ جب تک وہ اپنے دعووں کے لیے اسلامی علمیت سے کوئی دلیل پیش نہیں کریں گے عام مسلمانوں کے نزدیک بھی ان کی باتوں کی اہمیت مچھر کے پر جتنی نہیں ہوگی، تو وہ مسلمانوں کی تسلی کے لیے چند الٹی سیدھی تاویلات پیش کرتے ہیں جن میں سے چند ایک کا ہم ذکر کیے دیتے ہیں۔

### ۲.۱: کیا مدینہ ایک سیکولر ریاست تھی؟

سیکولر طبقہ لوگوں کو دھوکہ دینے کے لیے یہ بات مشہور کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مدینہ طیبہ میں آپ ﷺ نے ایک ایسا معاشرہ قائم کیا تھا جس کی بنیاد مذہب نہیں تھی۔ اس دعوے کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ آپ ﷺ نے مدینے کی تمام اقوام و مذاہب کے ساتھ میثاقِ مدینہ کیا تھا جس کے مطابق ہر شخص کو مذہبی و معاشرتی آزادی حاصل تھی، اور ریاست کا تحفظ و دفاع تمام فریقوں کے لیے یکساں لازم تھا اور یہی سیکولرازم اور ملٹی کلچرل ازم کی اصل روح ہے۔ یہ دلیل علمی طور پر اس قدر لغو اور حقائق سے اتنی دور ہے کہ اسے رد کرنے پر اپنا وقت صرف کرنا بھی تضیعِ اوقات کے زمرے میں شمار ہوگا۔ علمی طور پر لغو اس لیے کہ مدینے کی ریاست کو سیکولر وہی شخص کہہ سکتا ہے جسے سیکولرازم کے معنی تک نہ معلوم ہوں۔ کیا کوئی شخص اس بات کا تصور کر سکتا ہے کہ وہ ذاتِ اقدس جسے مبعوث کرنے کا مقصد ہی ادیانِ باطلہ کا قلعہ قمع کرنا اور حق کو باطل سے ممیّز کرنا تھا، وہ ہستی ایک ایسے ناپاک معاشرے کو وجود بخشے گی جس کی بنیاد تقویٰ نہیں افراد کی خواہشات پر ہو، جس میں نیکی اور بدی اصولاً برابر ہوں، جس میں منکر کو پنپنے کے یکساں مواقع دے دیے جائیں، جس میں افراد کی معاد کو پسِ پشت ڈال کر صرف معاش ہی

کی فکر دامن گیر ہو، جہاں ان گنت احکامات شریعہ کو کالعدم اور باطل قرار دیا گیا ہو؟ بہت بڑی جسارت کرتا ہے وہ شخص جو اس بات کا مدعی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ایسے ناپاک معاشرے کی تشکیل کے لیے مبعوث کی گئی تھی کیونکہ یہ دعویٰ قرآن مجید اور احادیث کی ان گنت واضح نصوص کے خلاف ہے۔ ظاہر ہے کوئی مسلمان اس قسم کا دعویٰ کرنے کا سوچ بھی نہیں سکتا اور چونکہ ہمارے مخاطبین مسلمان ہیں، لہٰذا ہم امید رکھتے ہیں کہ وہ اس قسم کا لغو اور گمراہ کن دعویٰ ہرگز نہیں کر سکتے۔ یہ دعویٰ کہ مدینہ ایک سیکولر ریاست تھی حقیقت سے اتنا ہی دور ہے جتنا اس شخص کا دعویٰ جو امریکہ میں مسلمانوں کو نماز ادا کرتے نیز کچھ مسلمانوں کو امریکی فوج کی صفوں میں دیکھ کر یہ دعویٰ کر ڈالے کہ امریکہ اصلاً دارالاسلام ہے۔ ظاہر بات ہے اس مضحکہ خیز دعوے کا کوئی علمی جواب نہیں دیا جانا چاہئے کیونکہ یہ دعویٰ ہی انتہائی درجے کی لاعلمیت اور جہالت کی غمازی کرتا ہے۔ اس طرح کی بے تکی باتیں کرنے والے لوگ نجانے درج ذیل حقائق کو کس طرح نظر انداز کر دیتے ہیں:

۱) ریاست کی سیادت و قیادت نیز تمام قسم کے جھگڑوں کی صورت میں حتمی فیصلے کا اختیار تاحیات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں تھا اور یہ فیصلہ معاہدے کے فریقوں کے مشورے یا ووٹ سے عمل میں نہیں آیا تھا۔

۲) اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد بھی خلیفہ کے چناؤ کے مسئلے پر نہ تو کسی غیر مسلم سے مشورہ یا ووٹ مانگا گیا اور نہ ہی ان کے کسی امیدوار کو اس منصب کے لیے زیر غور لایا گیا۔

۳) خلیفہ تو دور کسی غیر مسلم کو کسی صوبے کا گورنر یا والی وغیرہ بھی نہیں بنایا گیا اور نہ ہی انہیں کسی قسم کا کوئی اہم فیصلہ کن انتظامی نوعیت کا منصب دیا گیا۔

۴) پھر جب مختلف غزوات کے موقع پر یہودیوں نے معاہدے سے روگردانی کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے خلاف کارروائی کی اجازت لینے کے لیے کسی اسمبلی کے سامنے مسئلہ پیش نہیں کیا تھا، بلکہ اپنے ایماء پر یا تو انہیں مدینہ سے نکال باہر کیا یا پھر جہنم واصل کر دیا۔ آخر کس جمہوری سیکولر ریاست میں ایسا کرنا ممکن ہے کہ ریاست کا والی اپنے ایماء پر سٹیزنز کے قتل عام یا ان کے انخلاء کا فیصلہ کر لے۔

۵) مدینہ کی ریاست میں ایسے اسلامی احکامات کا اجراء ہوتا تھا جن کا تعلق افراد کے گروہ سے ہے، مثلاً سود لینا اور دینا حرام تھا، جرائم پر حدود کا نفاذ ہوتا تھا (حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ پر حدِ زنا کا اجراء مدینے ہی میں ہوا تھا) وغیرہ وغیرہ۔

۶) حقیقت یہ ہے کہ میثاقِ مدینہ ایک دفاعی اور انتظامی نوعیت کا معاہدہ تھا جس کا مقصد ابتدائی دور

میں مسلمانوں کی عسکری قوت کم ہونے کی بنا پر مدینے کی ریاست کو کفار سے بچانے کے لیے دوسری اقوام کو بھی اس کے دفاع میں شامل کرنا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ کسی بھی بیرونی غزوے (جیسے غزوہ تبوک) کے موقع پر مسلمانوں کے علاوہ کسی دوسرے فریق کے لیے اس میں شرکت کرنا لازم نہ ہوتی تھی، اور نہ ہی غزوے کی مہم جوئی شروع کرنے سے پہلے ان فریقین کی رائے یا اجازت لی جاتی تھی کہ ایسا کریں یا نہ کریں۔ ظاہری بات ہے کہ روم جیسی طاقتور ریاست سے رسہ کشی کا مطلب مدینہ کو خطرات سے دوچار کرنے کے مترادف تھا اور بالفرض اگر مدینہ ایک جمہوری ریاست ہوتا جہاں تمام اقوام کو برابر حقوق حاصل ہوتے تو ان اقوام کو مسلمانوں کے اس فیصلے پر یقیناً اعتراض ہوتا کہ تم لوگوں کے اس عمل سے ہمارا جینا دشوار ہو جائے گا، لہٰذا ہم تمہیں ایسا کوئی کام کرنے کی اجازت نہیں دیں گے جس سے مدینے کی سالمیت کو خطرہ ہو وغیرہ۔

۷) نتیجے کے اعتبار سے بھی دیکھا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ مدینے کی ریاست قائم ہونے کے بعد رفتہ رفتہ اسلامی حکومت شرق و غرب میں پھیل گئی اور آسمان دنیا نے کفار کے حوالے سے حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون کی کیفیت کا نظارہ دیکھ لیا۔ اب بتایئے، کیا آج تک کسی جمہوری ریاست کے قیام اور بقا کے نتیجے میں مذہب کا بول بالا ہوا ہے؟ ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ جمہوری ممالک میں طرح طرح کے حربوں سے مذہب کو معاشرتی صف بندی سے خارج کر دیا جاتا ہے اور اس پر عمل کرنے کا دائرہ کار آہستہ آہستہ سکڑتا چلا جاتا ہے۔

۸) سب سے بڑی بات یہ کہ اگر اس معاہدے کے مندرجات کا کھلی آنکھوں کے ساتھ مطالعہ کر لیا جائے تو بھی یہ اس امر میں کوئی شک نہیں رہ جاتا کہ یہ کوئی جمہوری قسم کا معاہدہ ہرگز نہیں تھا۔ مثلاً معاہدے کے ابتدائی الفاظ اس طرح ہیں ھذا کتاب من محمد النبی (رسول اللہ ﷺ) 'یہ دستاویز نبی محمد (و رسول اللہ ﷺ) کی طرف سے ہے'۔ اس جملے کا ایک ایک لفظ اس معاہدے کی نوعیت کی گواہی دے رہا ہے۔ سب سے پہلے تو اس کا اندازِ بیان ہی حاکمانہ ہے، یعنی جیسے ایک شاہی فرمان ہو، پھر یہ فرمان محمد عبدالمطلب نہیں بلکہ محمد رسول اللہ ﷺ کی طرف سے دیا گیا ہے اور ظاہر بات ہے کہ محمد رسول اللہ ﷺ کی حیثیت کسی جمہوری حاکم کی نہیں کہ جسے لوگوں نے چنا ہو اور جس کے حکم سے انحراف کرنا ممکن ہو۔

ان حقائق کو نظر انداز کر کے بھی اگر کوئی شخص مدینہ کو ایک سیکولر ریاست ہی کہتا پھرے تو اسے آنکھوں میں دھول جھونکنا نہ کہیں تو اور کیا کہیں؟ ایسے شخص کو پھر اس سوال کا جواب بھی دینا ہوگا کہ آخر امریکہ دار الاسلام کیوں نہیں؟

## ۲.۲: کیا اسلام ملٹی کلچرل (کثیر الخیر معاشرتی) نظام کا حامی ہے؟

اوپر اس بات کا ذکر کیا گیا تھا کہ جدیدیت پسندوں کا ایک مسئلہ ہر مغربی تصور کو سمجھے بغیر ہی اسے اسلامی تاریخ میں تلاش کرنے اور اسلام پر چسپاں کرنے کا جنون ہے، چاہے اس جنون کی تسکین کے لیے انہیں کتنی ہی لغو تاویلات کیوں نہ کرنا پڑیں۔ یہ بات ہر ذی علم شخص جانتا ہے کہ کسی علمیت سے نکلنے والی اصطلاحات کا نہ تو ترجمہ ممکن ہوتا ہے اور نہ ہی اس اصطلاح کو اس کے تاریخی اور علمی پس منظر کے بغیر سمجھنا ممکن ہوتا ہے۔ بہت ظلم کرتا ہے وہ شخص جو اصطلاحات کو اس کے اصل پس منظر سے ہٹا کر اسے اپنے من مانے مفہوم پہنا کر استعمال کرتا ہے۔ مثلاً جب لفظ Enlightenment کی بات نکلی تو بعض 'اہل علم' نے کہا کہ جناب یہ تو بہت اچھی چیز ہے۔ جب پوچھا گیا کیسے، تو جواب ملا کہ دیکھئے اس لفظ کا مطلب ہے 'روشن خیالی'، اور لفظ 'روشن' اور 'خیال' دونوں ہی اچھے معنی میں استعمال ہوتے ہیں، لہٰذا ثابت ہوا کہ Enlightenment اچھی چیز ہے۔ اس قسم کے افکار کی بہترین عکاسی دیکھنا مقصود ہو تو ڈاکٹر فاروق خان صاحب (جو درحقیقت غامدی صاحب کے ہی نظریات کا پرچار کرتے ہیں) کی کتب (مثلاً 'جدید ذہن کے شبہات اور اسلام کا جواب') ملاحظہ فرمائیں جنہیں پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ موصوف کو جدید ذہن کی مبادیات سے واقفیت ہوئے بغیر ہی ان کے سوالات کے جوابات دینے کی فکر انہیں دامن گیر ہو چلی ہے۔ چند روز قبل لفظ روشن خیالی پر ڈاکٹر شکیل اوج صاحب کا ایک 'فکری و تحقیقی' مضمون نظر سے گزرا، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے چند اقتباسات یہاں نقل کر کے قارئین کو دکھایا جائے کہ ہمارے مفکرین (جو اسلاف پر تنقید کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا چھوڑتے) مغربی اصطلاحات کو اسلامیانے کے لیے کیسا غیر علمی طرزِ عمل اختیار کرتے ہیں۔ چنانچہ موصوف اپنے مضمون کی ابتدا اس بلند و بانگ دعوے سے فرماتے ہیں: ''یہ حقیقت ہے کہ جو معاشرہ وحی الٰہی کی روشنی میں تشکیل پاتا ہے وہ ایک روشن خیال اور اعتدال پسند معاشرہ ہوتا ہے۔ حضور ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کردار و عمل کے ذریعے اتباعِ وحی میں بالفعل ایسا ہی معاشرہ تشکیل دیا تھا۔'' اب اس روشن خیالی کی تشریح بھی موصوف کی اپنی ہی زبانی سنیے، ذرا آگے چل کر روشن خیالی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''روشن خیال فارسی زبان کا لفظ ہے، روشن کے معنی ہیں تاباں، منور، درخشاں، نیز صاف واضح اور عیاں (علمی لغت) اور خیال کے ساتھ 'روشن' کی اضافت کے ساتھ اس کا مطلب ہوا واضح، صاف اور منور خیال'' (التفسیر سہ ماہی، اپریل/مئی/جون ۲۰۰۵: ص ۳-۴)۔

اب اس تحقیق کو لطیفہ نہ کہیں تو اور کیا کہیں؟ ایسا ہی ایک اور کسی شگوفہ وحید الدین خان صاحب سے

اعلیٰ افکار سے بھی سنتے چلیے (خیال رہے کہ آپ جناب اپنے تئیں خود کو عالمِ اسلام کا سب سے بڑا مفکر و جدید افکار شناس سمجھتے ہیں اور علماء کو سخت سست کہتے ہیں)۔ چنانچہ موصوف لکھتے ہیں:

''موجودہ زمانے کے اسلام پسند لوگ سیکولرازم کو اسلام کا دشمن نظریہ سمجھتے ہیں اور غیر ضروری طور پر اس کی مخالفت کرتے ہیں، حالانکہ یہ عین صلح حدیبیہ کے مثل ایک واقعہ ہے۔۔۔یہ صورت حال گویا ابدی صلح حدیبیہ ہے۔'' (الرسالہ، فروری ۱۹۹۰: ص۴۱)

ہم کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص لفظ 'سنت' کے اصل اسلامی تصور کے بجائے فرض کریں اس کے لغوی معنی کو بنیاد بنا کر اپنی طرف سے کوئی مفہوم متعین کر کے عام گفتگو میں اسے استعمال کرنے لگے تو کیا یہ بات علمی دیانت کے خلاف نہ ہوگی؟ اسی طرح فرض کریں کوئی شخص اسلامی اصطلاح 'اصول فقہ' کا ترجمہ سمجھ بوجھ کے اصول (کیونکہ اردو میں فقہ کا لغوی معنی سمجھ بوجھ وغیرہ ہیں) یا انگریزی میں rules of understanding کرلے اور پھر اسے سائنس کے طریقۂ علم پر یہ کہہ کر چسپاں کرنے لگے کہ دیکھو اس کے بھی تو rules of understanding یعنی سمجھ بوجھ کے اصول ہیں تو کیسا رہے گا؟ اس رویے کی سب سے واضح مثال دیکھنا ہو تو بیچارے لفظ 'جہاد' کے ساتھ ہونے والے سلوک کو دیکھیے۔ اس لفظ کو (جو درحقیقت ایک خاص اسلامی اصطلاح ہے) اس کے اصطلاحی مفہوم سے ہٹا کر اس کے لغوی معنی (جدوجہد کرنا) کی بنیاد پر کہاں کہاں استعمال نہیں کیا جاتا: مہنگائی کے خلاف جہاد، بے روز گاری کے خلاف جہاد، جہالت کے خلاف جہاد یہاں تک کہ مچھر، ملیریا اور پولیو کے خلاف بھی جہاد وغیرہ۔ اور تو اور آج کل تو گانے بجانے والے میراثیوں نے بھی اپنی ناچ گانے کی کمائی سے بیماریوں اور غربت وغیرہ کے خلاف جہاد شروع کر رکھا ہے۔

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ ایک انتہائی غیر علمی اور خطرناک حرکت ہے، مگر یہی وہ حرکت ہے جسے ہمارے مفکرین حضرات ایک عرصے سے دہراتے چلے آرہے ہیں۔ کسی اصطلاح کی تاریخی اور علمی تحقیق کیے بغیر ہی اس کا ترجمہ کر کے اس کے بارے میں ایک خود ساختہ تصور قائم کر لیتے ہیں اور پھر اس فرضی مفہوم کو بنیاد بنا کر کسی نہ کسی طرح اسے اسلام سے ثابت کر دکھایا جاتا ہے، اور ایسا کرتے وقت یہ سوچنے کی زحمت بھی گوارہ نہیں کی جاتی کہ اسلام میں اس مغربی پیوند کاری کی ضرب اسلام کی کن کن تعلیمات کو کالعدم قرار دے گی۔ یہ بات جتنی اہم ہے ہمارا اہل علم طبقہ اس سے اتنی ہی غفلت برتتا ہے، لہٰذا ہم اس نقطے کی اہمیت واضح کرنے کے لیے پہلے لفظ 'فقہ' کی مثال آگے بڑھاتے ہیں اور پھر اپنے نفسِ مضمون کی طرف واپس لوٹتے ہیں۔ 'فقہ' اور 'اصولِ فقہ' محض عربی زبان کے الفاظ ہی نہیں بلکہ اسلامی علمیت سے نکلنے والی اصطلاحات ہیں اور کسی بھی دوسری زبان میں ان کا ترجمہ کرنے سے ان کے معنی کی وہ وسعت و

جامعیت جاتی رہتی ہے جو ان الفاظ میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً عام طور پر فقہ کی تعبیر اردو زبان میں لفظ 'قانون' اور انگریزی میں Law کے لفظ سے کی جاتی ہے۔ مگر یہ تعبیر انتہائی ناقص ہے کیونکہ عام طور پر قانون اس ضابطے کو کہتے ہیں جو کسی حکمران نے مقرر کیا ہو اور عدالتیں اپنے مقدمات کا فیصلہ ان ضوابط کے مطابق کرتی ہوں۔ دوسرے لفظوں میں ایسے سرکاری ضابطے کو قانون کہتے ہیں جو عدالتوں کے ذریعے حکومتی منظوری سے نافذ ہو۔ اس کے مقابلے میں فقہ کا تعلق انسانی زندگی کی پیدائش سے لے کر موت تک کی جانے والی ہر ارادی سرگرمی سے ہے، جس میں طہارت اور بستر پر آرام کرنے سے لے کر جرم وسزا نیز ریاست و جہاد تک کے مسائل شامل ہیں۔ الغرض یہ کہ انسانی زندگی کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جو فقہ کے دائرہ عمل میں نہ آتا ہو اس کے مقابلے میں قانون کے دائرے میں ہماری روزمرہ سرگرمیوں کا بہت ہی تھوڑا سا حصہ آتا ہے (اور وہ بھی تب کہ جب عدالتوں اور کچہریوں میں جانے کی نوبت آئے)، جس سے معلوم ہوا کہ جس چیز کو قانون یا Law کہتے ہیں وہ درحقیقت فقہ کے کثیر ابواب میں سے ایک چھوٹا سا باب ہے۔ چنانچہ فقہ کے لیے قانون یا law کا لفظ استعمال کرنا ایک محدود شے کو لامحدود پر منطبق کرنے کے مترادف ہے (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے، ڈاکٹر محمود احمد غازی کے خطبات محاضرات فقہ: ص ۳۹۔۴۰)۔ اس مثال سے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ ایک اصطلاح کا کسی دوسری زبان میں لغوی ترجمہ کر کے اس کا مفہوم متعین کرنا تو ایک طرف، کسی دوسری زبان میں اس کے اصطلاحی مفہوم کا ترجمہ اور تعبیر بیان کرنا بھی ایک غیر دانشمندانہ علمی رویہ ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اصطلاح کے معنی ایک تہذیب کی علمی تاریخ سے گذرنے کے بعد متعین ہوتے ہیں اور کسی دوسری زبان میں اس کا ترجمہ یا مفہوم بیان کرنے سے اس کی علمی تاریخ و معنی، نیز اس تہذیب میں اس کا کردار وغیرہ پس پردہ چلے جاتے ہیں۔

اب ہم ملٹی کلچرل ازم کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہیں۔

## ملٹی کلچرل ازم کا اصل مفہوم:

ملٹی کلچرل ازم ۱۹۷۰ اور ۸۰ کی دہائیوں میں مغربی ممالک میں ابھرنے والی نئی فکر ہے جو پس جدیدی (post-modern) فلسفے کی جدیدیت پر تنقید کا منطقی نتیجہ ہے۔ یہ فلسفہ مغرب کے آزاد تصور انسان کو درست تصور کرتے ہوئے اسے مفروضے کے طور پر لیتا ہے، یعنی اس کی علمی بنیادیں آزادی کے مغربی تصور پر قائم ہیں۔ اس فلسفے کی بنیادی دعوت کو ہم اختصار کے ساتھ چند نقاط کی صورت میں بیان کرتے ہیں:

۱) ہر فرد اور گروہ کا یہ مساوی اخلاقی حق ہے کہ وہ جیسے چاہے زندگی گزارے اور خیر اور شر کے جو پیمانے طے کرنا چاہے کر لے۔

۲) خواہشات کی کسی ایک ترتیب کو کسی دوسری ترتیب پر فوقیت اور ترجیح دینے کی کوئی عقلی دلیل موجود نہیں، لہٰذا سب کو پنپنے کے مساوی مواقع ملنا چاہئیں۔

۳) اس لحاظ سے زندگی گزارنے کے تمام طریقے اور تمام شناختیں (مثلاً مسلم و کافر، امریکی و افغانی ، سندھی و بلوچ وغیرہ وغیرہ) عقلاً و اخلاقاً مساوی حیثیت کی حامل ہیں اور ان میں سے کسی کو کسی دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی علمی بنیاد موجود نہیں۔

۴) لہٰذا تمام افراد اور گروہوں کو اپنے اپنے شناختی اختلافات قائم رکھتے ہوئے دوسروں کی خواہشات کا تہہ دل سے احترام کرنا اور اسے برداشت کرنا چاہئے ، اور یوں سب لوگوں کو ٹولرنس کا مظاہرہ کر کے مل جل کر رہنا چاہئے (جسے وہ خوبصورت پیرائے میں یوں ادا کرتے ہیں کہ we should enjoy differences)

## ملٹی کلچرل ازم کے فروغ کی پالیسیاں:

ملٹی کلچرل ازم کے فروغ کے سلسلے میں درج ذیل نوعیت کی پالیسیاں اور ہتھکنڈے استعمال کیے جاتے ہیں:

۱) کثیر قومیت (multi-nationalism) کو فروغ دینا یعنی ایک شخص کو بیک وقت ایک سے زیادہ ملکوں کی شہریت رکھنے کی اجازت دینا۔

۲) اقلیتی طبقوں کے مذہبی تہواروں اور چھٹیوں وغیرہ کو ریاستی سطح پر منانے کا اہتمام کرنا تا کہ انہیں بھی مساوی اہمیت کا احساس ہو سکے۔

۳) اقلیتی طبقوں کے افراد کو ملکی سطح پر موسیقی اور کھیل تماشوں وغیرہ میں شرکت کے مواقع فراہم کرنا۔

۴) سیاسی عمل میں اقلیتی طبقوں کا حصہ بڑھانا۔

۵) تمام مذاہب کے مذہبی لباس وغیرہ کو تعلیمی اداروں میں عام کرنے کی کوشش کرنا۔

۶) تعلیمی نظام کو ایسی تمام تعلیمات سے پاک کر دینا جو صرف کسی ایک ہی مذہب کو حق کے طور پر پیش کرتی ہوں۔

۷) بین المذاہب مکالموں کو فروغ دینے کی کوشش کرنا وغیرہ وغیرہ۔

## ملٹی کلچرل ازم کے منطقی نتائج:

المختصر اس فلسفے کا دعویٰ ایک ایسے معاشرے کا فروغ ہے جہاں تمام 'ہیومنز' ایک دوسرے کے ساتھ رہ سکیں۔ بظاہر یہ تصور جتنا خوشنما دکھائی دیتا ہے حقیقت میں اتنا ہی خطرناک ہے۔ یہ فلسفہ اس مفروضے

پر قائم ہے کہ خیر اور شر کوئی حقیقی شے نہیں اور نہ ہی انہیں جاننے کا کوئی علمی پیمانہ اور ذریعہ موجود ہے، بلکہ یہ محض ہماری خواہشات کی عکاس ہیں، یعنی خیر وہ ہے جسے کوئی فرد یا گروہ اپنے لیے خیر سمجھتا ہے۔ اسے ماننے کا مطلب یہ ہے کہ ہم یہ مان لیں کہ:

۱) انسان عبد نہیں بلکہ خود اپنا خدا ہے، کیونکہ انسان کو خیر و شر طے کرنے کا حق دینے کا مطلب اس بات کا انکار ہے کہ وہ عبد ہے۔ (آزادی کا مطلب 'عبدیت' کا رد ہی ہے۔)

۲) اللہ تعالیٰ نے انسان کو خیر و شر بتانے کے لیے ہدایت کا کوئی سلسلہ انبیاء کرام کے ذریعے قائم نہیں کیا، نیز انبیاء کرام کی تعلیمات خیر و شر طے کرنے کا کوئی حتمی معیار نہیں ہیں بلکہ خیر و شر تو انسان خود طے کرے گا اور ہر شخص کا تصور خیر مساوی حیثیت رکھتا ہے۔ (مساوات کا معنی 'نظام ہدایت' کا انکار ہی ہے۔)

۳) زندگی میں انسان کا مقصد اپنے ارادے اور خواہشات کی زیادہ سے زیادہ تکمیل ہے، اور ارادہ انسانی کی یہی تکمیل ترقی کا اصل حاصل ہے۔ (ترقی کا معنی 'آخرت' کا اور دنیا کے 'دارالامتحان' ہونے کا انکار ہے۔)

۴) اس کائنات میں میری لامحدود خواہشات کی تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ تمام اشیاء و موجودات میرے ارادے کے تابع ہو جائیں، لہٰذا علم سے مراد وہ بات جاننا ہے جس کے ذریعے میں اس چیز پر قادر ہو جاؤں کہ میرے ارادے کی تکمیل کیسے ہو سکتی ہے اور وہ علم جو مجھے یہ بتاتا ہے کہ کائنات پر میرے ارادے کا تسلط کیسے ممکن ہے اسے 'سائنس' کہتے ہیں (سائنس کی حقیقت و ماہیت کے لیے ہمارا تفصیلی مضمون ساحل نومبر ۲۰۰۶ کے شمارے میں دیکھئے)۔ لہٰذا ترقی کا اصل معنی ہے علم کو سائنس کے ہم معنی قرار دینا، یعنی ترقی سے مراد اس علم میں اضافہ ہے جو میرے ارادے کی تکمیل کو ممکن بناتا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی تہذیب میں علم وہ چیز جاننا نہیں ہے کہ جس سے میں اپنے رب کی رضا جان لوں، یعنی علم یہ نہیں کہ مجھے وضو یا غسل وغیرہ کرنے کا طریقہ اور مسائل معلوم ہو جائیں بلکہ علم تو یہ ہے کہ میں یہ جان لوں کہ پنکھا کیسے چلتا ہے، بجلی کیسے دوڑتی ہے، جہاز کیسے اڑتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور تمام مسلمان جدیدیت پسند حضرات بھی قرآن و سنت کے علم کو کوئی خاص اہمیت نہیں دیتے بلکہ ان کے نزدیک اصل علم سائنس و ٹیکنالوجی ہی کا علم ہے۔ (سائنس کا معنی 'وحی کے علم ہونے' کا انکار ہے۔)

۵) اسلام ہی واحد حق نہیں ہے بلکہ تمام مذاہب اور نظریہ ہائے زندگی بھی اتنے ہی حق پر مبنی ہیں جتنا اسلام، لہٰذا مسلمانوں کو اسلام کی دوسرے مذاہب اور نظام ہائے زندگی کے برتری کے دعوے سے دستبردار ہو جانا چاہیے اور اقامتِ دین اور اشاعت و تبلیغ دین کی کوششیں ترک کر دینی چاہئیں کیونکہ اسی

مذہبی برتری کی سوچ کے نتیجے میں مذہبی انتہا پسندی کو فروغ ملتا ہے۔ چنانچہ اسی فکر سے متاثر ہو کر وحید الدین خاں اور ان کے فکری ہمنوا جاوید احمد غامدی صاحب افضلیت بین الانبیاء اور اسلام کی دوسرے مذاہب پر کاملیت کے اعتبار سے برتری وغیرہ کے اجماعی مسائل کے خلاف عوام الناس کے دلوں میں وسوسے پیدا کرتے چلے آ رہے ہیں۔

**ملٹی کلچرل ازم سرمایہ داری کی بالادستی کا نام ہے:**

کیا عبدیتِ انسانی، رسالت، آخرت اور اسلام ہی کے حق ہونے کے انکار کے بعد بھی کوئی ایسی شے بچتی ہے جسے ہم اسلام کہتے ہیں؟ ہر شخص خود بھانپ سکتا ہے کہ ملٹی کلچرل ازم کس عظیم گمراہی کا نام ہے۔ خود مغرب میں بھی اس فلسفے کے سخت ناقدین موجود ہیں کیونکہ یہ فلسفہ تو خود مغربی تہذیب کے اپنے بارے میں بلند و بانگ دعووں کو مٹی میں ملا دیتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ تمام کلچرز اور زندگی گزارنے کے تمام طریقے برابر ہیں اور کسی کو کسی پر ترجیح نہیں دی جا سکتی تو پھر سوال یہ ہے کہ ایک ایسا کلچر جو آزادی، ترقی اور سائنس وغیرہ کو فروغ دیتا ہو وہ کیونکر کسی ایسے کلچر سے بہتر قرار دیا جا سکتا ہے جہاں ان اقدار کی کوئی حیثیت نہ ہو؟ اس فلسفے کے مطابق تو مغربی مفکرین کے قرون وسطی کے یورپ کے بارے میں کیے گئے Dark ages کے سارے دعوے جھوٹے اور بے بنیاد قرار پاتے ہیں، اور اگر آج کوئی فرد یا گروہ سائنس اور ترقی کو رد کر کے یورپ میں پھر وہی کلچر عام کرنا چاہے جو دور وسطی میں پایا جاتا تھا تو اس فلسفے کے مطابق اس شخص کی خواہشات بھی اتنی ہی اہمیت کی حامل ہیں کہ جتنی اس شخص کی کہ جو ترقی اور سائنس کا خواہاں ہے۔ ظاہر بات ہے کہ خود اس فلسفے کہ حامی بھی کسی ایسے کلچر کو جو آزادی، ترقی اور سائنس کو رد کرتا ہو قبول کرنے اور اس کے پھیلاؤ کے لیے تیار نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ملٹی کلچرل ازم ایک دھوکہ ہے، درحقیقت اس کے نام پر معاشرے میں جو کلچر پھیلتا ہے وہ اباحیت پسندی، نفس پرستی، حرص وحسد، خواہشات کی کثرت، شہوت وغضب اور دیگر اخلاقِ رذیلہ کو فروغ دیتا ہے۔ یہ فلسفہ نفس پرستی کے تمام ذلیل ترین مظاہر کو عام کرنے نیز معاشرے میں ان کی اشاعت کی اجازت دینے کا دوسرا نام ہے۔ انہیں معنوں میں ملٹی کلچرل ازم ایک ایسے خاص کلچر کو فروغ دیتا ہے جو مذہبی کلچر کی ضد ہوتا ہے۔ بھلا ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی معاشرے یا کلچر میں بیک وقت حیا اور بے حیائی، خدا پرستی اور نفس پرستی، فکرِ آخرت اور فکرِ دنیا، زہد اور حبِ مال، شوقِ شہادت اور کراہیتِ موت، قناعت اور حرص وغیرہ کی صفات ایک ساتھ پنپ سکیں؟ اگر کوئی اس امکان کی غلط فہمی کا شکار ہے تو جتنا جلد ہو سکے اپنی اس خیالی جنت سے نکل آیئے، کیونکہ اگر یہ ہونا ممکن ہے تو پھر یہ بھی ممکن ہے کہ ایک شخص ایک ہی وقت میں مسلمان بھی ہو اور کافر بھی۔ یہی وجہ ہے کہ ملٹی کلچرل ازم کا پرچار کرنے والے ممالک عورتوں

کے اسلامی لباس کے خلاف پابندیاں لگاتے ہیں کیونکہ اس لباس سے انہیں مذہبی مساوات کے بجائے مذہبی برتری اور نفس پرستی کے بجائے خدا پرستی کی بو آتی ہے۔ لہٰذا خوب اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ملٹی کلچرل ازم درحقیقت سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی (یعنی آزادی، مساوات اور ترقی) کی معاشرتی بالادستی اور اسلام کے خاتمے کا دوسرا نام ہے، کیونکہ ملٹی کلچرل ازم کی علمی بنیادیں انہیں مفروضہ اقدار پر قائم ہیں اور ایسے معاشرے میں صرف ہیومنز (وہ جن کی زندگی کا مقصد آزادی، خواہشات کی تکمیل اور سرمائے میں اضافہ ہو) ہی زندگی بسر کر سکتے ہیں۔ ایسے لوگ جو ہیومن ہونے کی نفی کرتے ہوں ان کے لیے ایسے معاشرے میں کوئی جگہ نہیں ہوتی۔ ملٹی کلچرل ازم درحقیقت اس مفروضے پر مبنی ہے کہ آزادی کے حصول کا کوئی ایک مخصوص طریقہ متعین نہیں کیا جا سکتا، بلکہ یہ مختلف کلچرز میں مختلف طریقوں سے حاصل کرنے کی کوشش کی جانی چاہیے۔ کیونکہ عین ممکن ہے کہ مغربی طرز کے علاوہ کسی اور کلچر میں اس کی بڑھوتری کے زیادہ امکانات ہوں، مثلاً ہوسکتا ہے کہ چینی کلچر پھیلنے سے افراد کو زیادہ آزادی مل سکے وغیرہ۔ الغرض ملٹی کلچرل ازم میں جو شے اصلاً مطلوب ہے وہ افراد میں آزادی یعنی سرمائے میں لامحدود اضافے کی خواہش کو بطور واحد مقصد زندگی کے طور پر قبول کرنا ہے۔

**ملٹی کلچرل ازم اور ہیومن رائٹس کا ارتباط:**

نظری طور پر دیکھا جائے تو بھی کثیر المعاشرتی نظام ایک ناممکن الوجود شے اور سرمایہ داری کی بالادستی کا نام ہے۔ فرض کریں الف، ب اور ج تین مختلف کلچرز سے تعلق رکھنے والے گروہ کسی معاشرے میں اکٹھے رہتے ہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس ملک کی ریاست کس قانون کے تحت ان تینوں گروہوں کے افراد پر حکم لگائے گی؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایسا معاشرہ جہاں مختلف کلچرز کے حامی افراد رہتے ہوں ان کے باہمی معاملات، حقوق و فرائض میں اختلاف کا امکان ہمیشہ رہتا ہے، یعنی ایسا بالکل ممکن ہے کہ ایک کلچر کسی عمل کو فرد کا جائز حق گردانتا ہو جبکہ دوسرا کلچر اسے غلط قرار دیتا ہو۔ ظاہر ہے ایسے معاشرے میں زندگی تبھی ممکن ہو سکتی ہے جب ایک ایسا قانون موجود ہو جس کی پابندی سب پر لازم ہو۔ یعنی افراد کے کن کن اعمال کو ریاست اپنے دائرہ اختیار سے طے کرنے کی مجاز ہوگی نیز کون سے اعمال جائز یا ناجائز ہوں گے یہ کس کلچر کے اصول کی بنیاد پر طے کیا جائے گا؟ دوسرے لفظوں میں وہ کون سا قانون ہوگا جو تمام کلچرز پر جبراً نافذ کیا جائے گا۔ ملٹی کلچرل ازم میں وہ بالادست (over-riding) قانون ہیومن رائٹس ہوتا ہے جس کے تحت 'ایک فرد' کو چند ایسے بنیادی اور ناقابلِ رد حقوق حاصل ہوتے ہیں جنھیں کسی بھی کلچر یا مذہب کے نام پر غصب نہیں کیا جا سکتا (ان میں سے ایک حق اپنی مرضی سے حصولِ لذت کی آزادی بھی ہے)۔ مثلاً اگر گروہ الف (مسلمان) کے دو مرد میاں بیوی بن کر رہنے

کا ارادہ کریں یا ایک لڑکی گھر سے بھاگ کر کسی کافر سے شادی کرنا چاہے تو ظاہر ہے اسلامی معاشرت ہرگز ان کی اجازت نہیں دے گی، مگر چونکہ ہیومن رائٹس قانون اس قسم کے افعال کو فرد کا حق قرار دیتا ہے لہٰذا ملٹی کلچرل معاشرے میں افراد کو ان اعمال کی قانونی اجازت اور ریاستی سرپرستی حاصل ہوگی، اور اگر گروہ الف ان افراد پر جبراً اپنی معاشرت مسلط کرنے کی کوشش کرے گا تو ریاست ان کے خلاف کارروائی کر کے انہیں سزا دے گی۔ چونکہ ہیومن رائٹس 'فرد' کے حقوق کا تحفظ کرتے ہیں نہ کہ کسی گروہ کے، لہٰذا ملٹی کلچرل معاشروں میں سوائے فرد کے تمام اجتماعیتیں (مثلاً خاندان وغیرہ) لازماً تحلیل ہو جاتی ہیں اور جو واحد شے بچ رہتی ہے وہ ہے اکیلا 'فرد' اور صرف ایسی اجتماعیتیں جو افراد کی اغراض (self-interest) پر مبنی تعلقات سے وجود میں آتی ہیں۔ درحقیقت ملٹی کلچرل معاشروں میں ریاست جس نظامِ زندگی کو جبراً مسلط کرتی ہے وہ سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی ہے جس کے نتیجے میں دوسرے تمام نظام ہائے زندگی پر عمل کرنے کا دائرہ کار کم سے کم تر ہوتا چلا جاتا ہے۔ یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ فرد، معاشرہ اور ریاست ایک کل (organic-whole) کا نام ہے جس کے اجزائے ترکیبی ایک دوسرے کے بغیر قائم نہیں رہ سکتے۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلامی ریاست کے قیام کے بغیر اسلامی نظام زندگی پنپ سکتا ہے وہ ایک سراب کی تلاش میں ہیں کیونکہ غیر اسلامی ریاست میں اسلامی انفرادیت اور معاشرت کبھی عام نہیں ہو سکتے۔ ریاست تو نام ہی نظامِ اقتدار اور جبر کا ہے جس کا مقصد جبری مقبول یا عمومی طور پر برداشت کی جانے والی معاشرتی اقدار کا فروغ ہوتا ہے تو لامحالہ کافرانہ ریاست کافرانہ معاشرت ہی کو مسلط کرے گی جس کے نتیجے میں ایک کافرانہ انفرادیت کے فروغ اور عموم کے مواقع ہی پنپ سکتے ہیں۔ اسی سے یہ بات بھی صاف ہو جاتی ہے کہ ہمارے فقہاء کرام بلا شرعی عذر کیوں کافر ریاستوں میں رہائش اختیار کرنے کے خلاف تھے۔

## کیا اب بھی؟

اس تفصیل کے بعد بھی اگر کوئی شخص اسلام کو ملٹی کلچرل ازم کا بانی و حامی اور دورِ نبوی ﷺ کے مدنی معاشرے کو ملٹی کلچرل سوسائٹی سمجھتا ہے تو اس کی عقل پر ماتم کے سوا اور کچھ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ یہ بات تو ہر معمولی ذہن رکھنے والا شخص بھی سمجھتا ہے کہ دنیا کا کوئی صحیح الدماغ شخص جس شے کو حق اور جسے باطل گردانتا ہے ان دونوں کو کبھی اپنی زندگی میں مساوی حیثیت نہیں دیتا اور نہ ہی انہیں پنپنے کے برابر مواقع فراہم کرتا ہے۔ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص مکان تعمیر کرے اور اس میں بجلی کے دو طرح کے کنکشن اور تاریں لگوائے، ایک تو وہ جن کے آگے سوئچ بورڈ اور بٹن لگے ہوں، اور دوسرے اسی دیوار میں کئی مقامات پر بجلی کی تاریں کھلی چھوڑ کر یہ کہتا پھرے کہ میں نے اپنے بچوں کو پوری آزادی دے دی ہے،

چاہیں تو سوئچ بورڈ سے پنکھا چلائیں اور اگر چاہیں تو ننگی تاروں کو ہاتھ لگا کر کرنٹ سے مر جائیں۔ایسے ہی ایک منزل سے نیچے دوسری میں جانے کے لیے ایک سیڑھی بنا دے، اور اس کے ساتھ بلندی سے گر کر مرنے کے لیے تین راستے بھی کھلے چھوڑ کر یہ کہے کہ میں نے سب راستوں کو برابر حیثیت دے دی ہے۔ظاہر بات ہے کہ اپنے بچوں کے لیے ایسا مکان بنانے کی ترکیب صرف کسی ذہنی مریض ہی کو سوجھ سکتی ہے ورنہ دنیا کا کوئی بھی شخص چاہے کتنا ہی آزادی کا دلدادہ کیوں نہ ہو ایسی حرکت نہیں کرتا بلکہ مکان بناتے وقت تمام احتیاطی تدابیر (safety-measures) اختیار کرتا ہے تا کہ جس شے (یعنی زندگی کے ہلاک ہو جانے) کو وہ برا سمجھتا ہے اس کی روک تھام کی جا سکے اور لوگوں کو اس بات کا زیادہ سے زیادہ پابند بنایا جا سکے کہ وہ ایسا طرزِ عمل اختیار کریں جس کے نتیجے میں ان کے ہلاکت میں پڑنے کے امکانات کم از کم اور حصولِ خیر کے مواقع زیادہ سے زیادہ ہو سکیں۔پس اس اصول پر اس دعوے کی مضحکہ خیزی بھی جانچی جا سکتی ہے کہ اسلام ملٹی کلچرل ازم کا حامی ہے۔وہ ایسے کہ ایک طرف تو اسلام پوری قوت کے ساتھ اپنے لیے یہ دعویٰ کرے کہ صرف میں ہی حق ہوں باقی سب باطل ہیں نیز صرف میرا ہی راستہ حقیقی کامیابی اور نجات کا ضامن ہے باقی سب جہنم و بربادی کے راستے ہیں (ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الاخرة من الخاسرين :آل عمران،۸۵)،لیکن اس کے بعد وہ اپنے معاشرے میں جہنم اور بربادی کی طرف لے جانے والی باقی تمام باطل قوتوں کا راستہ نہ صرف یہ کہ کھلا چھوڑ دے بلکہ ان کے فروغ کے لیے ہر قسم کی سہولتیں بھی فراہم کرے۔آخر دنیا میں وہ کون شخص ہے جو جس شے کو شر سمجھتا ہے پھر اسے پھیلنے کی مکمل آزادی بھی دے دے؟ ایسی بے وقوفی کی امید تو ایک عام انسان سے بھی نہیں کی جا سکتی چہ جائیکہ اس کی نسبت اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرنے کی جسارت کی جائے۔لہٰذا ہمیں چاہیے کہ ہم چیزوں کی حقیقت کا علم حاصل کریں تا کہ ملٹی کلچرل ازم، enlightenment اور جمہوریت جیسے گمراہ کن تصورات کی نسبت اللہ اور اس کے رسول کی طرف کرنے سے بچ سکیں۔

پس یہ چند باتیں اہلِ علم حضرات کی خدمت میں حاضر ہیں، اگر انہیں محسوس ہوتا ہے کہ اس میں جس رائے کا اظہار کیا گیا ہے وہ صائب نہیں ہے تو ہمیں ہماری غلطی پر مطلع کیا جائے تا کہ ہماری اصلاح ہو سکے، اور اگر یہ باتیں درست ہیں تو خدارا اللہ اور اس کے حبیب کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات کی نسبت کرنا چھوڑ دیں جس کے وہ مدعی نہیں مبادا ہم اس خدائی وعید کی لپیٹ میں آ جائیں ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا۔

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

# سید خالد جامعی

ڈائریکٹر شعبہ تصنیف وتالیف وترجمہ، کراچی یونیورسٹی

عضد الدین ایجی نے ''مواقف'' میں لکھا ہے کہ علم کلام وہ علم ہے جو عقائد دینی کو مستحکم طور پر ثابت کرنے کے لیے دلائل دینے اور شبہات کا ازالہ کرنے کی ذمے داری قبول کرتا ہے۔ شرعی نقطہ نظر سے اہل فقہ وفتویٰ نے علم کلام کی تعریف ''بدعت واجبہ'' کی اصطلاح سے کی ہے [ابوزکریا محی الدین بن شرف نووی (م ۶۷۶ھ) تہذیب الاسماء واللغات، جلد ۱ص ۲۲۔۲۳ دار الکتب العلمیہ، بیروت]۔ ابونصر فارابی کے مطابق علمِ کلام وہ علم ہے جو کسی بھی مذہبی روایت میں تاریخ کے اس مرحلے پر نمودار ہوتا ہے جب اس مذہب پر ہونے والے مختلف حملے اس بات کی ضرورت پیدا کر دیتے ہیں کہ عقائد دینی کے دفاع کا ایک منظم طریقہ اختیار کیا جائے۔ عموماً علم کلام کو اسلامی فلسفہ سمجھا جاتا ہے جب کہ یہ تصور درست نہیں کیونکہ فلسفہ خالص عقلی سرگرمی ہے جو عقل کی رہبری میں انجام دی جاتی ہے، اس کے برعکس ''معین، مقید نقل اور بظاہر غیر متعین متغیر اضافی [Relative] لیکن فی الاصل متعین عقل کے مابین تطبیق کا عمل فلسفۂ کلام کہا جاتا ہے''، لہٰذا علمِ کلام دین کے متعین دائرے میں مقید ایک دینی وعقلی سرگرمی ہے۔ علم کلام آزادانہ منطقی موشگافی، خیال آرائی، اور محض عقلی سرگرمی کا نام نہیں بلکہ متعین، مقید، محدود، مسدود اور ہدایت یافتہ عقلیت [Guided Rationality] کا نام ہے، شریعت کے مقاصد واہداف میں تبدیلی کے بغیر بدلے ہوئے حالات میں دلیل کے انداز اور الفاظ کو بدلنا یا بدلتے ہوئے حالات میں دلیل کی ترکیب وترتیب کو بدلنا یا دلیل کو بدل دینا علم کلام کی ایک اہم ذمہ داری ہے۔ دوسرے لفظوں میں کلامی اور اجتہادی سرگرمی کا مطلب مقاصد شریعت میں تحریف وتغیر، ترمیم واضافہ کر کے اس کی روح کو تغیر پذیر کرنا نہیں ہے۔ علم الکلام مذہب اور اس کے متعین کردہ اہداف ومقاصد کو مشکوک بنانے والے دلائل کا حکمت خالدہ کے ذریعے ابطال ہے جس کے نتیجے میں قرآن وسنت کی کامل پیروی ممکن ہو سکے۔

اٹھارہویں صدی میں مغرب کے غلبے کے بعد عالم اسلام میں روایتی علم کلام کا احیاء ہوا۔ اس احیاء میں رسالہ حمیدیہ کے مصنف شیخ الجسر سے لے کر قاسم نانوتویؒ، (تصفیة العقائد) فاضل بریلویؒ (الکلمة الملهمه)، اشرف علی تھانویؒ (الانتباهات المفيدة)، شبلی نعمانی، سلیمان ندویؒ، مناظر احسن گیلانیؒ، ثناء اللہ امرتسریؒ، ایوب دھلویؒ، سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ (رسالہ دینیات، تنقیحات، اسلامی تہذیب اور اس کے اصول ومبادی، پردہ، سود، اسلام اور جدید معاشی نظریات) وغیرہ کے نام راسخ العقیدہ متکلمین کے چند نمائندوں کے طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں۔ جدید علم کلام کے نمائندہ مکاتب کی طرف سے شیخ عبدہ، جمال الدین افغانی، چراغ علی، کرامت علی جونپوری متولی امام بارگاہ، خدا بخش، سرسید اور سید امیر علی کے بعد اگلی نسل میں سب سے بڑا نام علامہ اقبالؒ کا ہے۔ اسی قطار میں احمد دین امرتسری، اسلم جیراج پوری، غلام احمد پرویز، وحید الدین خان ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی، ڈاکٹر طارق رمضان، شیخ یوسف قرضاوی وغیرہ کو شامل کیا جا سکتا ہے۔ ایک طویل تعطل کے بعد روایتی علم کلام کے جدید تقاضوں کے مطابق احیاء کی تحریک کا کام ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری نے سنبھالا۔ کیونکہ یہ کام انگریزی زبان میں تھا لہٰذا اس کا دائرہ اثر محدود رہا۔ ان کے تین قابل ذکر شاگردوں ڈاکٹر علی محمد رضوی، ڈاکٹر عبدالوہاب سوری اور زاہد صدیق مغل نے دین کے دفاع کے لیے جو منفرد کلامی اسلوب اختیار کیا اور روایتی علم کلام کو جس طرح حیات نو عطا کی اس کی مثال پورے عالم اسلام میں نہیں ملتی۔ زیر نظر کتاب ''اسلامی بینکاری اور جمہوریت'' اسی دانش رفتگاں کی ایک جھلک ہے جو علماء کرام کے لیے ایک بے مثال کتاب ہے، جس کے ذریعے وہ اس روایت کو سیکھ سکتے ہیں جس کے ذریعے مغرب کی جانب سے دین پر ہونے والے حملوں کا زبردست دفاعی اور اقدامی نظام بنایا جا سکتا ہے۔ دینی مدارس اور اسلامی تحریکوں کے وابستگان کے لیے اس کتاب کا مطالعہ فکر ونظر، دلیل وبرہان کے نت نئے دریچے کھولنے میں مدد دے گا۔

غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور
0345-4325358, 0346-2425795